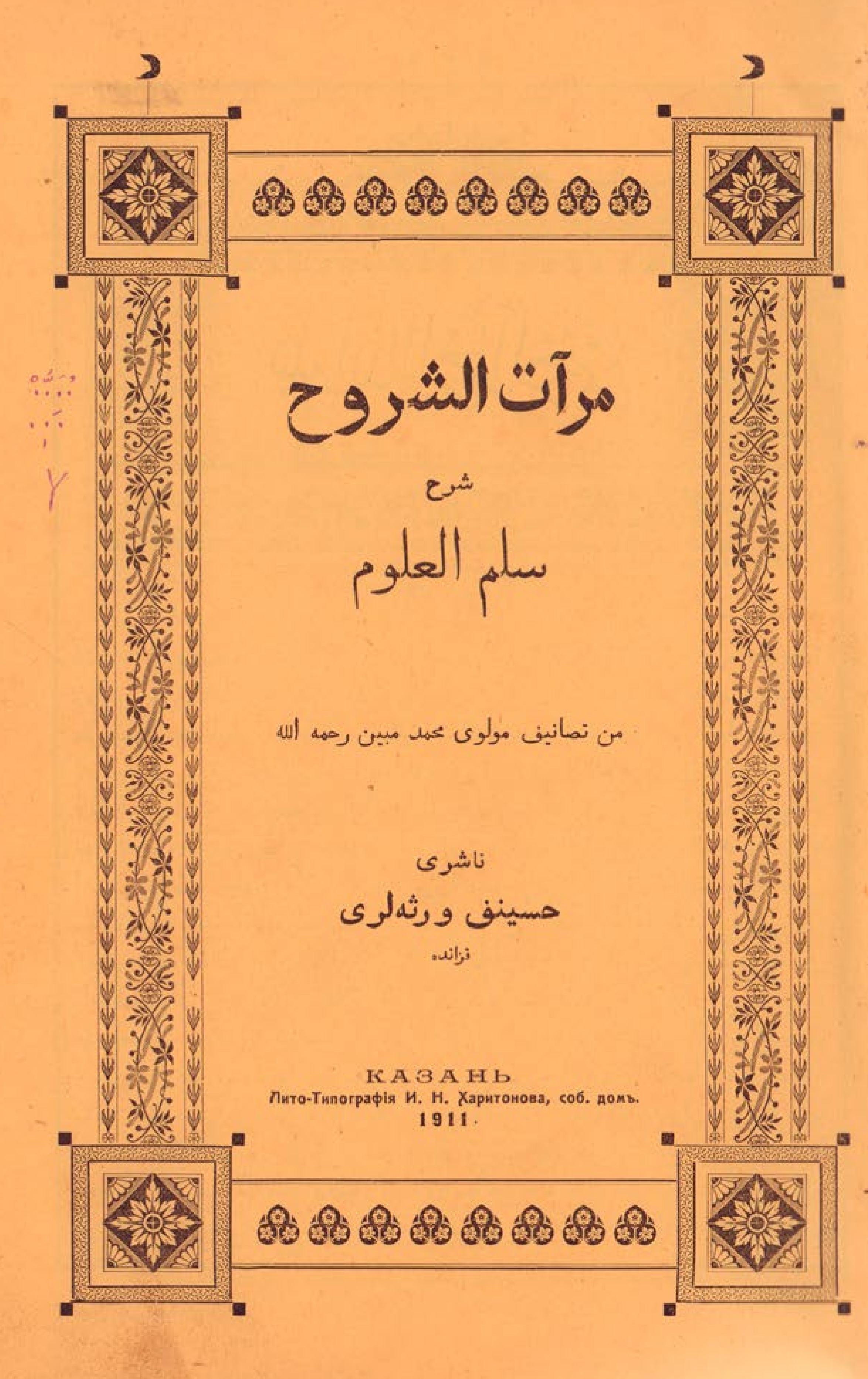


مرآت الشروح

شرح

سلم العلوم

من تصانیف مولوی محمد مبین رحمه الله

ناشری

حسینف ورثه‌لری

قزانده

КАЗАНЬ

Лито-Типографія И. Н. Харитонова, соб. домъ.

1911.



الحمد لله الذى رفع درجات الاذكياء وجعل منهم انبياء اصفياء واولياء عرفاء وحكماء عقلاء وخفض منازل الاغبياء حتى صار منهم كفارا جهلاء منهمكين فى الورطة الظلماء والصلوة والسلام على رسوله محمد الذى اخرج الناس من ظلمة الضلالة الى نور الهداية ومن سور الغباوة الى حسن الذكاوة ومن شر الشقاوة الى خير السعادة وعلى آله الطيبين الطاهرين واصحابه الكاملين الواصلين رضى الله عنهم اجمعين **(اما بعد)** فيقول العبد الضعيف تراب اقدام الفضلاء وحامل نعال العلماء العاصى بانواع المعاصى الراجى الى رحمة ربه القوى البارى المعتصم بحبل الله المتين **(محمد مبين)** نور الله قلبه بنور الصدق واليقين ورزقه شفاعة شفيع المذنبين وجوار اول الشافعين واصحابه عماد الدين فى اعلى عليين بحرمة الانبياء والمرسلين آمين يارب العالمين ان كتاب سلم العلوم كان من ادق المتون المصنفة فى المنطق واضبطها بقواعده مغلقا غاية الاغلاق قد اكب عليه علماء الا فاق وشرحوا له شروحا محتوية على تحقيقات بديعة وتدقيقات عجيبة ولم يلتفتوا الى حل مطلبه وكشف مقصده وايضاح معضله وبيان مجمله فهو بعد مستور تحت الاستار ولايطلع على سرائره ذووا الانظار بدون معونة الافكار وقد سألنى فى سابق الزمان بعض اجلة الخلان من الاحبة الخلصان ان اشرح له شرحا يزيل عويصاته الآبية ويسهل طريق الوصول الى مسائله الدقيقة ليكون نافعاً للطالبين ومفيدا للمحصلين وانى مع قلة البضاعة وقصور الباع فى هذه الصناعة اذا نظرت الى الحاح المشتغلين بقرائته لدى وفرط رغبتهم الى كنت اقدم عليه واذا المحت الى حدوث طائفة اول تقدمهم الانكار بالحسد والعناد

وثانيها

وثانيها الجور والاعتساف عن طريق السداد كنت احجم منه واسوف امرهم من يوم
الى يوم وشهر الى شهر وعام الى زمان كثير حتى انهم ايسوا ولم يصلوا الى ما اقترحوا
ولما الحنى بعض من له توقد فى الذكاء وهو مشهور بين الطلباء من الاذكياء ابن اخى
وقائم مقام ولدى المدعو بولى الله جعل الله كاسمه مسماه و بلغه الى خير متمناه و وفقه
للاستكمال وحفظه من القيل والقال لم اجد بدا من اسعاف مرامه واجابة التماسه ولا اعباء
باللوم من اليام الاخوان الذين هم سرائر العدوان لان الحق يعلو جميع الازمان والله
المستعان فاختلست من ايام الدرس اياما معدودة فى شهر رمضان سنة الف ومائتين
من هجرة نبى آخر الزمان و كتبت شرحا بعبارة واضحة وتقريرات كاشفة بحيث يسهل
للمبتدئين ايام التحصيل الوصول الى مطلبه ويبعد المحصلين فى استكشاف معضله
واعرضت عن نقل كثرة الاقوال من كتب الرجال مخافة الاطناب واغنيت بالاصباح عن
المصباح حتى هذا الشرح بين الشروح عديم النظير فى الكشف والايضاح ومن يطلب
الزيادة عليه فى هذا الباب فلا يحل له النظر فى هذا الكتاب ولما كان هذا الشرح فى
غاية الوضوح سميته **(بمرآت الشروح)** وهذا الاسم مطابق لمسماه لان هذا
الشرح كاشف لشروح سواه والمرجو من كرام الاخوان الذين لسانهم مطابقة للجنان
ان ينظروا فى هذا الشرح بعين الاحسان فان اطلعوا على الخطأ فليصلحوا بالكتمان
اذ الانسان مركب من الخطأ والنسيان والصواب فى كل باب انما هو من شان السبحان
وعليه التكلان وهو خير من اعان وبه الاستعانة فى كل آن **(سبحانه)** الضمير راجع
الى الله تعالى لكونه مضمرا فى الضمير او لشهرته على الالسنة اولذكره* فى التسمية او
الى الرحمن او الرحيم المذكورين او الى المسبح الذى يفهم من السبحان. فى القاموس
سبحان الله تنزيها لله تعالى من الصاحبة والولد وهو منزه ومقدس عنهما وعن جميع العيوب
والنقصان. والسبحان منصوب على المصدر حذف فعله وجوبا قياسا وهو سبح سبحان
اى برئ الله تعالى من السوء براءة وانما حذف الفعل لقصد الدوام والثبات واقيم المصدر
مقامه واضيف الى الفاعل. واما اذا قيل انه مضاف الى المفعول فيكون تقديره سبحته
سبحانا او اسبح سبحانا اى انزهه وابرئه عن السوء ونقول فى حقه انه منزه ومقدس من
جميع العيوب والنقائص ومتصف بجميع الكمالات وعند البعض اسم بمعنى التسبيح
الذى هو التبرية قال سيبويه سبحت تسبيحا وسبحانا فالمصدر التسبيح وسبحاناً اسم
يقوم مقام المصدر وقد يستعمل علما له فيقطع عن الاضافة و يمتنع عن الصرف فما قيل
انه لا علم للتسبيح والامنع من الصرف كعثمان ليس بشئ لانه اذا كان علما يكون غير
منصرف لا محالة نعم ههنا لا وجه لهذا الاحتمال لانه فى حال العلمية يكون مقطوعا عن

ولا اعباء بفلان بمعنى لاابالى به كذا فى القاموس وفى الصراح عباء آميختن عطر وساختن وآماده كردن پاك در- كشتن يقال ما اعبئت به اى ما باليت به خادم احمد رحمه الله تعالى

*اولذكره فى التسمية يريد قدس سره ان مرجع ضمير سبحانه مذكور صراحة وكناية اما كناية فلكون الله تعالى مضمرا فى الضمير ومشهورا على الالسنة واما صراحة فلذكره تعالى فى التسمية فما قيل من ان النظر الدقيق يحكم بان المرجع ليس مذكورا صراحة لان التسمية بعد تسليم كونه جزء للكتاب الابتداء بها سنة مستقلة كالابتداء بالتحميد فارجاع الضمير الواقع فى التحميد الى الواقع فى التسمية مناف للاستقلال انتهى فمدفوع بما اقول انه ان اريد من استقلال التحميد ان جملته مستقلة ليست من توابع الجملة الاولى كالحال والنعت فارجاع الضمير الواقع فيها الى الاولى لاينافى الاستقلال اذ هو لايجعلها من توابع الاولى بالمعنى المذكور وان اريد ان الجملة المشتملة على الضمير المحتاج الى المرجع ينافى الاستقلال لاحتياجه الى الغير قلنا مثل هذا الاحتياج لايخرج الكلام عن الاستقلال كما لايخفى وليت شعرى من منع ارجاع ضمير الجملة المستقلة الاولى الى الثانية هذه مسئلة اى فن مع ان الآيات القرآنية والعبارات الموثوقة بعربيتها مشحونة بامثالها كقوله عزمن قائل تبارك الذى بيده الملك وهو الى قوله العزيز وقوله اقرأ باسم ربك الذى خلق خلق الانسان من علق يقول ابن الحاجب الكلمة لفظ وضع لمعنى مفرد وهى اسم وفعل وحرف وغير ذلك من الامثال على ان هذا القائل ايضا اقرفى حاشيته على شرح القاضى بارجاع ضمير قول المصنف الايمان به الى انه المذكور فى البسملة ان هذا لشئ عجاب. مولانا خادم احمد رحمه الله

الاضافة وههنا مضاف والقول[2] بزيادة من فى (سبحان من علقمة الفاخر) خلاف الظاهر وتقدير المضاف اليه تكلف على ان تقدير المضاف اليه لايكون الا بالبناء على الضم وبتعويض التنوين فى المضاف وليس ههنا شئ منهما فتأمل[3] ولايلزم بايراد هذا الاسلوب الجديد مخالفة الحديث الوارد فى التحميد لان الحمد اظهار الصفات الكمالية للمحمود وهو حاصل ههنا ولايجب اتباع كتب السلف (وللناس فيما يعشقون مذاهب) والاتباع بكلام المجيد حاصل لانه تعالى ابتدأ سورة بنى اسرائيل (سبحان الذى اسرى بعبده ليلا) وغيرها بايراد التسبيح فى اوائلها ويسبح له كل شئ من المخلوقات فى السموات وفى الارض حتى الاشجار والاحجار والنباتات كما قال الله تعالى (وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لاتفقهون تسبيحهم) يعنى كل شئ ينزه الله عما هو من لوازم الامكان وتوابع الحدوث بلسان الحال حيث يدل بامكانها وحدوثها على الصانع القديم الواجب لذاته جل وعلا. ويجوز ان يحمل التسبيح على المشترك بين اللفظ والدلالة لاسناده الى ما يتصور منه اللفظ والى مالايتصور منه وعليهما عند من جوز اطلاق اللفظ على معنييه والظاهر ان التسبيح فى الانسان وغيره من الحيوانات بلسان القال وفى النباتات بلسان الحال وتسبيح الحصى فى معجزات النبى صلى الله عليه وسلم مشهور ومعروف لايخفى (ما اعظم شأنه) هذه الجملة وقعت موقع الحال من الضمير فى سبحانه اى مقولا فى حقه انه ما اعظم شأنه الظاهر انه صيغة تعجب عن عظمة مرتبته وامره وحاله تعالى باعتبار عجز المتعجب عن ادراكه واحاطته والتعجب كما يكون بانكار مايرد عليه وندرة وقوعه كذلك يكون بتحيره فيه وعجزه عن ادراك كنهه ولاشك ان عقول العقلاء عاجزة عن احاطة شأنه تعالى ولسان الواصف المطرى قاصر عن اظهار عظمة شأنه فهو جدير بهذا التعجب وهذا العجز عين الادراك كما قال امير المؤمنين على رضى الله عنه العجز عن درك الادراك ادراك والبحث عن سر الذات اشراك فما[4] قيل انه لايناسب المقام لفساد المعنى ليس بشئ نعم التعجب بالمعنى الاول يوجب الفساد ويحتمل ان يكون استفهاما يستفاد منه التعجب نحو (الحاقة ما الحاقة) اى امره وشأنه لايدرك بسهولة بدون اطلاع الله تعالى لنا عليه واخباره به والشأن فى القاموس الخطب والامر قال الله تعالى (كل يوم هو فى شأن) اى كل وقت يحدث اشخاصاً ويجدد احوالا على ماسبق به قضاؤه وفى الحديث (من شأنه ان يغفر ذنبا ويفرج كربا ويرفع قوما ويضع آخرين) والشان ههنا منصوب لكونه مشابها للمفعول لمجيئه بعد افعل المشابه بفعل مضمر فاعله فموقعه موقع المفعول فانتصب انتصابه فما مبتدأ مع كونه نكرة عند سيبويه والاخفش على احد قوليه اذ التعجب انما يكون فى ماجهل سببه فالتنكير يناسبه فمعنى ما اعظم شأن الله تعالى يعنى اى شئ من الاشياء لا اعرفه جعل شأنه تعالى عظيما. واعظم خبرها وفيه ضمير راجع الى

[2] هذا جواب لرد على من استدل على استعمال سبحان علما بقول الاعشى يمدح عامر بن الطفيل ويهجو علقمة اول هذا القول قد قلت لما جاءنى فخره سبحان من علقمة الفاخر حاصل الاستدلال ان سبحان هذا مستعمل فى علم التسبيح فرد عليه بان من مزيدة سبحان مضاف الى علقمة ومعناه وسبحان الله من علقمة الفاخر بتقدير المضاف اليه فلايكون علما لان العلم لايكون مضافا فاجاب بقوله ان القول بزيادة من خلاف الظاهر منه ر ح

[3] اشارة الى خدشة وهى انه قد يحذف المضاف اليه ولا يبنى المضاف على الضم ولا يعوض عنه التنوين فى المضاف بل يبقى بعد الحذف على ماكان عليه قبل الحذف رعاية للاعم الاغلب خادم احمد رحمه الله

[4] قوله فما قيل انه لا يناسب الخ حاصله ان المتبادر من التعجب فى مقام التسبيح او التحميد تعجب العجز لا تعجب الانكار بقرينة اشتهار العجز من كل حامد حتى الاولياء والانبياء وانما يلزم فساد المعنى لو انحصر التعجب فى الانكار واذ ليس فليس فما تفوه بعض ابناء الدهر فى حاشيته على شرح القاضى ان التعجب انما يتبادر منه انكار مايرد على المتعجب وندرة وقوعه ولا غروق بعدم استقامته فى مقام التسبيح والتحميد وان كان بد يتعجب باعتبار عجز المتعجب فهو مردود وناش من سوء الفهم وفساد الوهم اد لايفهم هذا البعض انه لما اعترف بجواز تعجب العجز ولاشك فى صحة معناه كيف يلزم الفساد اما سمع هذا القائل اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال مع ان ادعاء التبادر فى تعجب الانكار تحكم لايسمع بل الامر بالعكس كما لايخفى على من له طبع سليم وفهم مستقيم مولانا خادم احمد

ماهو كالفاعل له والمنصوب بعده كالمفعول وقال الاخفش فى القول الآخر ما موصولة والجملة بعدها صلتها والخبر محذوف اى الذى جعل الله تعالى اعظم الشأن موجود اوشىء عظيم ثم نقل الى انشاء التعجب وانمحى عنه معنى الجعل فجاز استعماله فى التعجب عن شىء لئلا يخيل وقوعه بجعل الجاعل نحو ما اقدره وما اعلمه والتفصيل فى الرضى (لايحد) الظاهر انه حال من الشأن لقربه والحد منتهى الشىء كذا فى القاموس فمعناه ان شأنه تعالى ليس له منتهى لانه لاتعطل له كما زعم اليهود فى يوم السبت ففى كل وقت له شأن وشيونه لاتعد ولاتحصى لايحيطها عقل ولايحوله درك وليس ٥ صفة له لان الجملة فى حكم النكرة والشأن معرفة لانه مضاف ويحتمل الحال من الضمير الراجع الى الله تعالى وماقيل ان الغالب فى الحال الانتقال من ذى الحال فمسلم لكن لما قال اولا سبحانه فعلم انه منزه عن تغير الاحوال لانقصان فيه فحاله لاينتقل عنه. او يقال معناه ليس له حد اى طرف لان الاطراف لاتكون الا فى المقدار وهو منزه عنه ويحتمل الاشارة الى براعة الاستهلال ويكون الحد حينئذ بمعناه الاصطلاحى وهو المعرف المركب من الاجزاء الحقيقية فمعناه انه تعالى لايعرف بالاجزاء لانه بسيط ذهنا وخارجا كما قال المصنف فى الحاشية والدليل على بساطته تعالى مطلقا انه لو كان مركبا وله اجزاء سواء كانت ذهنية او خارجية فلا يخلو اما ان يكون جميعها ممكنات او واجبات او بعضها ممكن وبعضها واجب والاول ينافى الوجوب والثانى ينافى التيام الماهية الواحدة منها لان كلواحد منها يكون ممتازا فى نفسه كما هو شأن الواجب ومستغن عن الآخر فلا يتصور الاتحاد فيهما ويكون ماهية واحدة وعلى الثالث يكون الممكن محتاجا الى الجزء الواجب ومعلولا له فلا يكون الواجب الاذلك الجزء لا الجزء الآخر فكيف يكون مجموعهما واجبا وماقيل من انه يجوز ان يكون الاجزاء واجبات ويحتاج كلواحد منها الى الآخر فى الوجود وهذا لاينافى الوجوب لان الواجب هو ما لايكون محتاجا فى وجوده الى الامر المنفصل واما احتياجه الى الامر الداخل فيجوزه النظر الدقيق ليس بشىء لان مقصود المستدل ان الاجزاء لو كانت واجبات فهى منفصلة الهوية ومستغن بعضها عن بعض لان الواجب لايحتاج الى الغير

٥ قوله ليس صفة الخ ابطال لقول الشارح القاضى حيث قال بالتوصيف ثم لما تنبه على عدم جواز توصيف المعرفة بالنكرة التى فى المنهية بالعذر وهو اقبح من الغدر فقال المراد الوصف المعنوى الشامل للحال والنعت وغيرهما كما اشير اليها بقوله مبينا ولكيفية الشان ولم يقل حال صريحا لانه يوهم اختصاص عظمة شأنه بحال دون حال وبزمان دون زمان اذ الغالب فى الاحوال ماينتقل انتهى حاصله ان المراد بالوصف ههنا الحال لصدق معنى الوصف المراد عليها لكن لم يصرح بلفظ الحال كيلا يوهم الاختصاص وهو سخيف جدا اذ لما فرض وسلم معنى الحال فاريد من الوصف ههنا لزم توهم الاختصاص المذكور اذ ما توهم انما انشأ عن معنى الحالية مع ان التوهم المذكور المحترز عنه يستلزم عدم جواز الحال المؤكدة والدائمة وقد دلت النصوص المحكمة على جوازها كما سياتى فى قوله الآتى فما تفوه بعض ابناء الدهر فى توجيهه ان الشأن لتوغله فى الابهام كلفظ المثل فليس له حظ من التعريف فهو من السطحيات ومردود اما اولا فلان نكارة الشأن المضاف الى الضمير لم يثبت عند النحاة وانما هو من مفروضاته المخترعة واما ثانيا فلانه يستلزم ان لايصح قولهم شأنه العظيم ولا يقول به الا من هو مغير القريحة ومخرج الطبيعة عن الوصف واما ثالثا فلانه مناقض صريح بقول الشارح ليس المراد بالوصف الوصف التركيبى لان الجملة فى حكم النكرة والشأن من حيث انه مضاف الى الضمير معرفة انتهى فلايخلو اما ان سلم ذلك البعض هذا القول من الشارح فلا يصح قوله اولا فلا يصح قول الشارح وهو بصدد تصحيحه فانظروا الى هذا البعض كيف يجمع الاقوال المتناقضة ويقول اولا وثانيا وهكذا وان تفوه بانه نكرة فى الواقع وعليه يتفرع القول الاول او معرفة على تقدير التسليم وعليه يدور القول الثانى او بالعكس يزاح بان المسائل النحوية ليست مبنية على الاوهام الفرضية الغير الواقعية والالزم على فرضه ووهمه ان يفيد اضافة الغير والمثل تارة افادة التعريف بنفس الاضافة وقد لايفيد وما تفوه هذا البعض فى بيان الوصف المعنوى من قوله اى القائم بالغير وهذا مما يدور على السنة علماء المعانى والنسبة بين المعنيين هو العموم من وجه لتفارقهما فى مثل اعجبنى علم هذا فاعجبنى هذا العلم منه الا يعلم ان المراد بالغير هو الموصوف وفى قولهم هذا العلم ليس العلم قائما بهذا اذ المراد بهذا هو العلم فيلزم قيام الشىء بنفسه وايضا يلزم على ذلك ان يقوم عدم الحد بكيفية الشأن مما قال الشارح وصفا مبينا بكيفية الشأن فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل عند هؤلاء فافهم ولا تكن من المجادلين مولانا خادم احمد (قوله ويحتمل الحال الخ يريد قدس سره ان قوله لايحد حال غير منتقلة من ضميره تعالى وهى شائعة واقعة فى كثير من الايات مثل قائما بالقسط وهو الحق مصدقا وهذا صراطى مستقيما ولا تعثوا فى الارض مفسدين ثم وليتم مدبرين الشمس والقمر والنجوم مسخرات على قراءة النصب وهكذا وكيف لا فان جمهور النحاة قسموا الحال الى المتنقلة والمؤكدة فاحتمال هذا الحال صحيح لا غبار عليه وان كان اغلب الاحوال متنقلة الاغلبية الشىء لايوجب بطلان خلافه بل يجوزه وهذا ظاهر وباهر على البله والصبيان الا على من توغل فى بحر الغباوة والطغيان مولانا خادم احمد

فكل من الاجزاء منفصل عن الآخر وغيره وانكان داخلا فى المجموع فتجويز احتياج المجموع الى الامر الداخل فيه لايقتضى تجويز احتياج كل منها الى الآخر لان العاقل لايقول باحتياج الواجب الى غيره المنفصل عنه واذا لم يحتج احد الاجزاء الى الآخر لم يتالف منها الذات الاحدية هذا هو المقصود نعم لو قرر الدليل بانه لو كان للواجب اجزاء لكان محتاجا اليها وهو ينافى الوجوب فلاشك فى ورود هذا الايراد وبين التقرير بن بون بعيد ويرد عليه ايضا ان هذا الدليل انما ينفى التركيب الخارجى فقط لان الاحتياج الى الاجزاء الذهنية ينافى البساطة الذهنية لاالوجوب الا ان يقال بالاستلزام بين التركيب الذهنى والخارجى بان الاجزاء الذهنية منحصرة فى الجنس والفصل والاول ماخوذ من المادة والثانى ماخوذ من الصورة وهما من الاجزاء الخارجية فح يكون التركيب الذهنى ايضا ينافى الوجوب لان مصداق حمل الجنس والفصل ومنشأ انتزاعهما ليس الانفس الموضوع اذ يعلم بالضرورة ان الشئ الواحد من حيث انه واحد لايكون منشأ لانتزاع امور متعددة فلابد من ان يكون فى منشأ الانتزاع تكثر فيلزم تركبه فى الخارج وهو ينافى الوجوب ويرد عليه النقض بالصفات المتعددة المنتزعة عن الواجب تعالى مع انه واحد ولاتكثر فى ذاته اصلا وقد يستدل على بساطته بان وجود الواجب عين ماهيته كما تقرر فى موضعه فلو كان له اجزاء يلزم ان يكون جزؤه الذى هو الفصل المقوم مقسما له لان المقوم اذا حصل الماهية والوجود عين الماهية فقد حصل الوجود وهذا شأن المقسم واتحادهما محال لان الاول يكون داخلا والثانى خارجا فكيف يتحدان وبيف الدليل لايبطل الا التركيب الذهنى على انا لانسلم ان كل ما افاد الوجود فهو مقسم بل المقسم هو الذى يكون خارجا ومفيد اللوجود وههنا ليس كذلك فافهم **(ولا يتصور)** على صيغة المجهول كما هو الظاهر يعنى لايدرك بالكنه ولابكنهه اما الاول فلما مر فى لايحد لانه بسيط لاتحديد له والعلم بالكنه لايكون الا بالذاتيات والاجزاء التي تكون مرآتا للذات فاذا لم يكن له تعالى اجزاء لايكون تصوره بالكنه ولايخفى عليك ان دليل امتناع تصوره بالكنه انما يتم اذا لم يمكن حصول الكنه الا بالاجزاء وهو بعد فى حيز الخفاء لجواز ان يكون من خواص الواجب تعالى مايكون تصوره موجبا لتصور كنهه تعالى واما الثانى فلانه عبارة عن تصور حقيقته وماهيته ولما كان التشخص عين ذاته وحقيقته تعالى كما تقرر فى موضعه فتصور حقيقته بدون التشخص غير ممكن ومع التشخص الخارجى كيف يحصل فى الذهن لانه لايخلو اما ان يكون معدوما فى الخارج فيقبل العدم واما ان يكون موجودا فيه كما هو موجود فى الذهن فيقبل التكثر وكلاهما محالان فى ذاته تعالى وقد يقال بان الواجب تعالى غنى بالذات عن الجاعل فلو حصل فى الذهن يكون متشخصا بالتشخص الذهنى فاذا كان هذا التشخص عين التشخص الخارجى يلزم احتياج الواجب فى وجوده وتشخصه الى المحل فيحتاج الى العلة الجاعلة اوغيره فيلزم ان يكون الشخص الواحد متشخصا بتشخصين وكلاهما باطلان لان الاول ينافى الواجبية والثانى يوجب التكثر وصيرورة الجزئى كليا والفرق بتغاير التشخصين فى افادة الامتياز باطل لان التشخص فى الشخص البحت هو المفيد للامتياز عن جميع ماعداه فاذا حصل الامتياز للشئ بالتشخص الواحد

صار التشخص الاخر لغوا والايلزم تحصيل الحاصل والقول بان الاحتياج فى التشخص الخارجى للواجب تعالى بالذات محال امابحسب التشخص الذهنى فيجوز ان يكون ممكناليس بشئ لان تغائر التشخص انمايعقل فى الكلى واما فى الشخص فلايتصور لما مر لايقال يلزم من ذلك عدم حصول الجزئى مطلقا فى الذهن فلاسبيل الى علمه لانا نقول علم الجزئى امابحصول الماهية الكلية فى الذهن مع تشخص ذهنى مماثل للتشخص الخارجى او بالعوارض المختصة به الكاشفة له وليس فى الواجب ماهية كلية مجردة عن الوجود والتشخص الخارجى فلاسبيل الى حصوله فى الذهن لمامر من المحذورات واما تصوره بالوجه وبوجهه فلا مانع لوجودهما فيه تعالى (واما اذا قرئ على البناء للفاعل فمعناه لايحصل له علم ذاته وغيره بحصول الصورة فيه لان حصول الصورة يكون فى العلم الحصولى وعلمه تعالى بذاته وصفاته وغيره من الممكنات علم حضورى لانه لوكان بحصول الصورة يلزم كون الواجب محل الممكنات فاذا كان معلوماته تعالى غير متناهية يكون لكل منهاصورة حاصلة فى ذاته تعالى قبل وجوده فيكون ايضا غير متناهية على حسب المعلومات ولايمكن صدورها بالفعل دفعة من الواجب الاحدية الذات لامتناع صدور الكثرة عن الواحد الحقيقى فلابد من ان يكون الصورة مترتبة مجتمعة غير متناهية فيلزم التسلسل المستحيل الباطل ببراهينه فالله تعالى عالم بذاته وصفاته وبالممكنات من ذاته وذاته كالصورة العلمية مبدء لانكشاف جميع ماسواه لايعزب عنه مثقال ذرة فى السماء ولا فى الارض وهو العليم الخبير وتفصيل هذا المقام فى حاشيتى على الحاشية الزاهدية المعلقة على الرسالة المعمولة فى التصور والتصديق فارجع اليه فانه يشفى العليل ويروى الغليل (لاينتج) على صيغة المبنى للفاعل من باب الافعال معناه اللغوى لايلد لانه لابد من المجانسة بين الوالد والمولود وليس احد من الممكنات مماثلا ومجانسا له تعالى ولايمكن انيكون واجبا لاحتياج المولود الى الوالد وهو ينافى الواجبية فان قلت قدخرج ناقة الصالح عليه السلام من الحجر مع عدم المناسبة بين الحيوان والحجر قلت المناسبة النوعية وان كانت مفقودة بينهما لكنهما باعتبار الجسمية والحقيقة الامكانية متساويان واما الواجب والممكن فهما متبائنان من كل الوجوه لان كل مولود محدث وجسم والواجب قديم وليس بجسم كماثبت فى موضعه (واما اذا قرئ على صيغة المجهول فمعناه اللغوى لم يولد لان الولادة تقتضى الاحتياج وهو منزه عنه ويحتمل ان يكون بمعناه الاصطلاحى اى لايحصل بالبرهان كمايحصل النتيجة من القياس بل هو برهان على كل شئ ولابرهان عليه يكون مفيدا ومثبتا له ولايعلم بدونه كمالايعلم النتيجة المطلوبة النظرية بدون البرهان والدلائل الدالة على وجوده كاشفة وموضحة لامفيدة فاندفع ماقيل ان على وجوده برهانا لميا فكيف يقال انه لابرهان عليه لانه لاانكار للبرهان مطلقا بل لافادته لوجوده تعالى

فان قلت يجوز ان يكون للشئ الواحد تشخصان يفيد ان الامتياز عن جميع ماعداه فالتشخص الخارجى يفيد الامتياز عن ما عداه من المشخصات الخارجية والذهنى يميزه عن ماعداه من المشخصات الذهنية قلت هذا لا يمكن الا فى الطبائع الكلية التى تشخصها زائد عليها واما فى الشخصية البحت فيكون التشخص الواحد مفيدا للامتياز عن جميع ماعداه والتشخص الاخر يصير لغوا منه رح

واحتياجه اليه لانه بديهى فان البعرة تدل على البعير واثر الاقدام تدل على المسير فكيف لايدل المصنوعات العجيبة والمخلوقات البديعة على العليم الخبير (ولا يتغير) من العدم الى الوجود ومن الوجود الى العدم لانه ازلى وابدى الآن كما كانَ وكما لا تغير فى ذاته تعالى كذلك لاتغير فى صفاته تعالى لانه واجب من جميع جهاته هذا فى الصفات الحقيقية كالحيوة وغيرها ظاهر لان تغيرها يوجب تغير ذاته تعالى واما الصفات الاضافية كالعلم وغيره فمباديها متقررة فى ذاته تعالى فكيف يتغير والا يلزم التغير فى مباديها وهى فى الذات فيلزم التغير فى الذات وهو محال والتغير فى الاضافيات المحضة كالرازقية لايضر لانه تغير فى الامور المتبائنة عن الذات فان قلت قد جاء (كان الله ولم يكن معه شئ) وكان متقدما على كل ماسواه ثم يكون بدونه كما جاء (كل شئ هالك الا وجهه) فيلزم التغير من القبلية الى المعية ومن المعية الى البعدية قلت هذه القبلية ليست منافية للمعية عند الحكماء لان فى عين المعية يقال ان له قبلية بالذات ومعنى كان الله ولم يكن معه شئ معية سرمدية وكل شئ هالك بحسب الذات لانه محتاج ممكن لايوجد الا بجعل الجاعل ووجهه تعالى يعنى ذاته قيوم واجب بالذات لايحتمل الهلاك ولو جعل الضمير عائدا الى الشئ فيكون معناه كل شئ هالك الا وجه ذلك الشئ اى استناده الى الله سبحانه وتعالى اى هالك فى ذاته من كل وجه فى الازل والابد الا من جهة الاستناد الى القيوم الواجب فانه لايقبل الهلاك (تعالى) فى القاموس التعالى الارتفاع (عن الجنس) بالجيم والنون فمعناه اللغوى انه تعالى برئ عن المجانس والمماثل كما يدل عليه قوله تعالى (ليس كمثله شئ) و (لم يكن له كفوا احد) لكنه لايشعر ببراعة الاستهلال الا اذا كفى الايهام فيه ايضا وان اريد معناه الاصطلاحى اى الجنس المنطقى فمعناه انه ليس لله تعالى جنس ولا فصل لان مالا جنس له لا فصل له فهذا توضيح لما علم ضمنا فى لايحد وفيه براعة الاستهلال وليس هذا الكلام مستدركا لان قوله لايحد يحتمل لمعان كثيرة والتوضيح والتفصيل بعد الابهام فى كلام الفصحاء والبلغاء المحترزين عن الاستدراك كثير قال الاستاذ المحقق[٢] فى شرحه قد سمعت من الاساتذة قدس الله اسرارهم لفظ الحس مقام الجنس وهو يناسب الجهات لكن لم يحصل البراعة وقال البعض فى شرحه[٣] بالحاء المهملة والباء الموحدة لعل معناه ان الله تعالى عن الحبس بان يحبسه ويقيده مكان وزمان (والجهات) اى برئ عن الجوانب والنواحى والجهات الستة الفوق والتحت واليمين والشمال والقدام والخلف لان كلها من خواص الممكنات وعوارض الاجسام والله تعالى برئ عنها واما الآيات الدالة على كونه فى السماء فليس المراد منها تعين وجوده فيه لانه ليس بمتمكن ولا متحيز بل المقصود عظمته ورفعته (جعل الكليات والجزئيات) اى خلق الكليات والجزئيات واخرجهما من بقعة الليس الى صفحة الايس هذا المعنى على تقدير كون الجعل فيه

[٢] مولوى حسن قدس سره

[٣] ميران كمال الدين قدس سره

بسيطا واما اذا كان مؤلفا فصار معناه ان الله تعالى صير الكليات والجزئيات موجودة لكن لا يساعده
العبارة لانه ترك ههنا المفعول الثانى وفى الجعل المؤلف لا بد من ذكره فالحق هو الجعل البسيط واليه
اشار فى الحاشية المنهية وقال فيه اشارة الى ما هو الحق من القول بالجعل البسيط بمعنى الابداع
اى اخراج الايس من الليس انتهى وجه الاشارة ماعلمت آنفا ويستدل عليه بقوله تعالى (جعل
الظلمات والنور) بان الجعل ههنا جعل بسيط بمعنى انه تعالى خالق الظلمات والنور ومبدعهما وليس
مؤلفا بمعنى التصيير لان قصره على مفعول واحد لا يجوز بل يجب ذكر كلا مفعوليه وههنا قصر على
مفعول واحد فعلم انه بسيط بمعنى الخلق هذا مذهب الاشراقيين فاثر الجعل عندهم هو الماهية من
حيث هى هى بالذات والوجود والاتصاف به اثره بالعرض والمشاؤن القائلون بالمؤلف فالاثر
عندهم الاتصاف الذى هو مفاد الهيئة التركيبية والشئ والوجود اثره فى ضمنه لا بالذات واستدلوا
على مذهبهم بوجوه (الاول) بان الشى انما يحتاج الى الجاعل باعتبار الامكان والامكان عبارة عن
الهيئة التركيبية وهى تساوى نسبة الوجود والعدم الى الذات ففى ترجيح الوجود على العدم
واتصافها به يحتاج الى الجاعل فالمجعول هو الاتصاف (والثانى) بانه لو لم يكن الجعل مؤلفا يلزم
انتفاء الجعل راسا عن الممكن هذا خلف بيانه ان الجاعل لا يجعل الماهية والا يلزم المجعولية الذاتية
ولا يجعل الوجود لان الوجود انتزاعى واثر الجعل لا بد ان يكون واقعيا فلم يبق الا الاتصاف الماهية
بالوجود فيكون هو مجعولا ويتعلق الجعل به والا ينتفى الجعل راسا (والثالث) ان الجعل يستدعى
مجعولا ومجعولا اليه وهما متغائر ان وهذا لا يتصور الا فى الجعل المؤلف وكلها مردودة اما الاول
فيمنع كون الامكان عبارة عن الهيئة التركيبية المذكورة بل هو كيفية نفس تقرر الماهية واحتياجها
الى الجاعل فى تقرره والثانى بالنقض بالاتصاف فانه ايضا انتزاعى مع انكم قلتم انه اثر الجعل فما
الفرق بينه وبين الوجود فان قيل ان منشأه عينى فلا يكون انتزاعيا محضا قلنا ان منشأ الوجود
ايضا امر عينى لانه ليس الا الماهية وهى امر عينى وبالجملة فالجاعل يجعل الماهية ولا يلزم المجعولية
الذاتية لان المجعولية الذاتية عبارة من ان يكون ثبوت الماهية لنفسها بسبب الجاعل والقائلون
بالجعل البسيط لا يقولون بهذا المعنى بل معناه عندهم ان الجاعل يجعل مصداق ثبوت نفس الماهية
بان يخرجها من الليس الى الايس وهو ليس بمستحيل والثالث فبانه لا نسلم استدعاء الجعل
مطلقا المجعول والمجعول اليه والتغائر بينهما نعم فى المؤلف لا بد منهما والتغائر بينهما واما البسيط
فلا يستدعى الا مجعولا فقط فالحق هو الجعل البسيط (والدليل عليه ان الممكن الموجود فيه ماهية
ووجود واتصافها بالوجود والوجود امر انتزاعى وكذلك الاتصاف انتزاعى ليس قابلا لان يكون
اثر اللجاعل لانه لا بد ان يكون اثره واقعيا فلم يبق الا الماهية فهى اثره فيكون جعلا بسيطا واما
اثبات انتزاعية الوجود فبانه لو كان منضما يلزم الدور على تقدير عينية وجود المنضم اليه المقدم
على الوجود المنضم المتأخر والتسلسل على تقدير الغيرية واحتمال الانفصال من الا فاحش لان
الحمل ينافيه وللزوم الترجيح بلا مرجح فى كونه وجود زيد دون عمرو واحتمال العينية وان كان

باطلالارتفاع التمائز بين الاشخاص لكنه لايضر المطلوب وعليه دلائل اخرى لاتخلو عن خدشة
وان شئت استيعاب الكلام فى هذا المقام فانظر الى شروح هذا المتن لاستاذى المحقق ولغيره
من الاعلام وانى التزمت على نفسى فى هذا الشرح حل المتن وكشف معضلاته ومالابد من الرد
والابرام فى تحقيق الكلام (الايمان به) اى بالله المذكور فى التسمية اوبالسبحان او بصفاته
المذكورة ويحتمل ان يرجع الضمير الى الجعل كماهو الظاهر من قربه فمعناه الايمان بجعل الله تعالى
وخلقه الكليات والجزئيات فيكون اشارة الى رد قول من زعم وجود العالم من غير سبب وهم قائلون
بالبخت والاتفاق اويرجع الى مايفهم من هذا الجعل وهو الجعل البسيط فمعناه الاذعان بحقية الجعل
(نعم التصديق) اى احسن التصديق من بين التصديقات فى الحاشية فيه اشارة الى ان التصديق هو
المعتبر فى الايمان فيما بينه وبين الله تعالى انتهى يعنى فى قوله نعم التصديق اشارة الى اتحاد الايمان
والتصديق لان الحمل يقتضى الاتحاد فلوكان الايمان مركبا من الاذعان القلبى والاقرار اللسانى
فلم يطلق التصديق على الايمان لبساطة التصديق وتركب الايمان فان قلت اذا كان الايمان مركبا
من التصديق وغيره فصار التصديق جزءامنه والجزء يطلق على الكل كالحيوان على الانسان فحمل
التصديق على الايمان لايقتضى العينية لكونه بحسب الجزئية قلت الاجزاء الذهنية محمولة
على الكل والتصديق على تقدير تركب الايمان منه ومن غيره من الاجزاء الخارجية وهى غير
محمولة عليه كالجزوع واللبنات على البيت فافهم لايقال اذا كان الايمان عبارة عن التصديق بماعلم
مجىء النبى صلى الله عليه وسلم به تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا فبدون تلفظ كلمتى
الشهادتين مع القدرة عليه يطلق انه مؤمن وان صدر عنه افعال الكفر لانا نقول هذا القدر
يكفى للايمان عند الله تعالى مالم يصدر عنه افعال الكفر لان صدورها يدل على عدم الاذعان
بالقلب والاقرار باللسان لما كان شرطا عند الشرع دالا على الاذعان القلبى فمن اخل به فهو كافر
مخلد فى النار عند الشرع ولايكفى المعرفة القلبية من غير اذعان وقبول فان الكفار ايضا يعرفون
الحق بالقلب وينكرونه عنادا واستكبارا كما جاء فى القرآن المجيد (وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم ظلما وعلوا) والدليل على ان الايمان تصديق قلبى قوله تعالى (قالت الاعراب
آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان فى قلوبكم) فعلم ان الايمان هو اليقين
القلبى (والاعتصام) هو التمسك والتشبث (به) اى بالله تعالى او بالسبحان (حبذا التوفيق) حبذا
من افعال المدح بمعنى نعم والتوفيق جعل الاسباب موافقة للمطلوب الخير فاحسن التوفيقات الاعتماد
والتوكل فى جميع الامور على مكون الكائنات (ولما كان التصنيف بافاضة المسائل على قلوب
المصنفين من المبدأ الفياض ولابد بين المفيض والمستفيض من مناسبة ومشابهة والله تعالى فى
غاية التجرد ونهاية التنزه مقدس بانواع التقديسات والنفوس البشرية منغمسة فى التعلقات
والكدورات فكيف يستفيض من المبدأ الفياض بدون الوسيلة التى يكون ذا وجهتين من وجهة
يستفيض الفيض من الفياض ومن وجهة اخرى يفيض علينا وكان النبى صلى الله عليه وسلم صاحب

الجهتين وله شبهين من حيث خلوه عن الادناس البشرية والاغشية الجسمانية واحاطة ذاته المقدسة بالكمالات العلمية والعملية فهو كالمجردات يستفيض العلوم والكمالات عن الحضرة الالهية جل شأنه ومن حيث انه فى صورة البشر له مناسبة ومشابهة معنا كما قال الله تعالى (قل انما انا بشر مثلكم يوحى الى) يفيض علينا ما افاض عليه ربنا فلاجرم عن الدعاء لهذه الوسيلة للاستعانة فى تحصيل المقصود فقال (والصلوة والسلام) وانما جمع بينهما امتثالا لامر الله تعالى (ان الله وملائكته يصلون على النبى يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما) والصلوة فى اللغة الدعاء والرحمة والاستغفار وحسن الثناء من الله تعالى على رسوله كذا فى القاموس وقد يفرق بان الصلوة اذا نسبت الى الله يراد بها الرحمة واذا نسبت الى الملائكة يراد بها الاستغفار واذا نسبت الى المؤمنين يراد بها الدعاء فصلوتنا على النبى صلى الله عليه وسلم عبارة عن طلب الرحمة من الله تعالى والدعاء منه تعالى بان عظمه فى الدنيا باعلاء ذكره وابقاء شريعته الى يوم القيامة وفى الاخرة بقبول شفاعته فى العصاة وتضعيف اجره ورفعه اعلى الدرجات (والسلام فى القاموس هو من اسماء الله تعالى والسلامة البراءة من العيوب وحفظه من الآفات فى الدنيا والآخرة وسلامنا عليه اظهار هذه البراءة والطلب من الله تعالى وسلام بعضنا على بعض دعاء بسلامته عن الآفات وحفظه عن البليات (على من بعث) فى القاموس بعثه كمنعه ارسله وهو على صيغة المجهول معناه ارسل رسولا وهو النبى الذى له كتاب وشريعة جديدة فنبينا صلى الله عليه وسلم شريعته ناسخة لشرائع جميع الانبياء عليهم السلام فان قلت ان قوله تعالى (قل بل ملة ابراهيم حنيفا) يدل على انه عليه السلام كان تابعا لابراهيم فكيف صار رسولا وشريعته ناسخة للشرائع كلها قلت هذه الآية جواب لقول اليهود والنصارى اذهم قالوا كونوا هودا اونصارى تهتدوا فامر الله رسوله قل بل ملة ابراهيم حنيفا فمعناه ان كان الدين بالاتباع المتفق عليه فملة ابراهيم اولى بالاتباع لا انه تابع لابراهيم وان كان بعض احكام شريعته موافقة لسنة ابراهيم كالخصال العشرة (بالدليل) على حقية رسالته وهو القرآن المعجز عن اتيانه البشر وانما هو شأن خالق القوى والقدر (الذى فيه) اى فى هذا الدليل (شفاء) فى القاموس الشفاء الدواء وشفا يشفيه براه وطلب له الشفاء (لكل عليل) اى مريض بالامراض الجسمانية والنفسانية قال الله تعالى (وننزل من القرآن ماهو شفاء) لان منه مايشفى من المرض كالفاتحة وقد جاء فى الحديث ان الفاتحة دواء لكل داء واكثر آيات الشفاء مجرب لدفع الحمى وكذلك غيرها من الآيات وقال الله تعالى ايضا (قد جاءتكم موعظة من ربكم وشفاء لما فى الصدور) اى من الشكوك والشبهات وسوء الاعتقادات والسيئات فالامتثال باوامره والتجنب عن نواهيه دافع للامراض النفسانية من الحقد والحسد والكبر والعجب وغير ذلك (وعلى آله) فى القاموس آل الرجل اتباعه واولياؤه ولا يستعمل الا فيما فيه شرف غالبا فلا يقال آل الاسكاف كما يقال اهله واصل اهل ابدلت الهاء همزة فصارت أأل توالت همزتان فابدلت الثانية الفا تصغيره اويل واهيل واهل الرجل عشيرته وذريته وافرباؤه والجمع اهلون واهال وآهال واهل الامر ولاته والبيت سكانه وللمذهب من يدين به وللرجل زوجته كاهل بيته وللنبى عليه السلام ازواجه وبناته وصهره على رضى الله عنه اونساؤه والرجال الذين هم آله ولكل نبى امته وآل الله ورسوله

اولياؤه انتهى (وفى الآل تخصيصان الاول انه لايضاف الى غير العقلاء كالبلاد والامصار وغيرهما فلايقال آل المصر وآل الاسلام وآل البيت وآل النجارة وغير ذلك كمايقال اهلها والثانى انه لايضاف الى كل ذى عقل بل على من له خطر عظيم فى امر الدنيا والدين كآل سيد المرسلين او الدنيا فقط كآل فرعون ولايقال آل الحائك والحجام لعدم العظمة لهما ووجه التخصيص ان الآل اصله اهل فلما غير واللفظ عن اصله كماعلمت ارتكبوا التخصيص الاول توفيا للملائمة بين اللفظ والمعنى ووجه التخصيص الثانى ان الهاء حرف ثقيل لكونه من اقصى الحلق واذا ابدل بالالف الذى هو حرف خفيف تطرق فى الكلمة نقص قوى فارتكبوا التخصيص الثانى جبرا لهذا النقص فان قيل ان استعمال التصغير يدل على التحقير وهو ينافى هذا التخصيص قلنا ان الخطر فى نفسه لاينافى التصغير بالاضافة الى اولى الاخطار العظيمة ولاينافى استعماله فى الاشراف وانما ينافى استعماله للشريف ولم يثبت استعماله فيه والمراد من آل النبى عليه السلام ههنا الذين نزلت فى شانهم آية التطهير وقال رسول الله عليه السلام فى حقهم (اهل بيتى كسفينة نوح من تمسك بهم نجا ومن تخلف عنهم هلك) فان قلت ايراد على بين النبى وآله مخالف لماروى من انه قال النبى عليه السلام (من فرق بينى وبين آلى بعلى فقد جفانى) قلت ان صح فمدخول الباء ليس حرف الجر بل هو اسم على كرم الله وجهه معناه ان من فرق بينى وبين آلى بسبب كونهم من صلب على والدليل على كونه اسم على انه صح عن كعب بن عجرة انه لمانزلت قوله تعالى (ان الله وملائكته يصلون على النبى ياايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما) قلنا يارسول الله كيف نصلى عليك فقال قولوا (اللهم صل على محمد وعلى آل محمد) وجاء فى روايات كثيرة هكذا فعلم ان اتيان على فى الصلوة بين محمد وآل محمد عليه السلام غير محظور والحق ان مورد هذا الحديث هم الذين كانوا يبغضون على بن ابى طالب ويقولون ببغضه فى حق الحسين واولاده انكم لستم بآل النبى بل انتم من اولاد ابى تراب كما قال محاربوهم يوم كربلا حين افتخار الحسين وغيره من اولاد البتول بشرف نسبهم وكونهم من ابناء الرسول عليه السلام فمحاربوهم هم ظالمون على جده النبى بانكارهم الحق الجلى واختيارهم الدنيا على العقبى ولعذاب الآخرة اشد وابقى كماروى عن ابن مسعود انه قال قال النبى عليه السلام (ان الله تعالى جعل ذرية كل شئ فى صلبه وجعل ذريتى فى صلب على بن ابى طالب) فاولاد البتول هم آل الرسول (واصحابه فى القاموس صحبه كسمعه صحابة ويكسر وصحبته عاشرته وهم اصحاب واصاحيب وصحبان وصحاب وصحابة وصحابة وصحب انتهى فالاصحاب جمع صاحب على المشهور واورد عليه ان الجوهرى نص على ان جمع الفاعل على افعال لم يثبت وجمعه صحب وصحاب وصحبة واصحاب جمع صحب بالكسر مخفف صاحب كنمر وانمار او جمع صحب بالسكون كنهر وانهار والاصحاب عام يطلق على اصحاب النبى عليه السلام وغيره والصحابة فى الاصل مصدر وخاص من الاصحاب وبغلبة الاستعمال فى اصحاب الرسول عليه السلام صارت كالعلم لهم ولهذا ينسب الصحابى اليها بخلاف الاصحاب وهو كل مسلم رأى الرسول عليه السلام ولو ساعة هذا عند جمهور اهل الحديث وقيل من طالت صحبته وقيل من روى عنه فيخرج

كثير

كثير منهم لان اهل الرؤية عند وفاته عليه السلام كانوا مائة الف واربعة وعشرين
الفا والرواة ومن طالت صحبته قليلون اقلون (الذين هم) اى الآل والاصحاب
(مقدمات الدين) اى مقتدوا الامة فى الدين كمقدمة الجيش لسائره فعلى الامة ان يقتدوا
بهم و يختار واسيرهم و يسلكوا على سننهم لان النبى عليه السلام قال فى حق الآل (انى
تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتى فاستمسكوا بهما و فى شأن الاصحاب (عليكم بسنتى
وسنة الخلفاء الراشدين) او يراد معناه الاصطلاحى وفيه رعاية لبراعة الاستهلال فالمراد
ان الآل والاصحاب يتوقف عليهم معرفة الدين ومسائله لان ماثبت به احكام الدين وهو
الآيات والاحاديث انما وصلت الينا بروايتهم (وحجج الهداية) الحجج جمع حجة من حج
يحج اذا غلب فالهداية غلبت على الضلالة بسبب بذلهم الاموال فى سبيل الله والارواح
فى اعلاء كلمة الله عند حضرة النبى عليه السلام وبعده حتى صار الحق ظاهرا كالشمس
فى نصف النهار او يراد معناها الاصطلاحى يعنى ان الآل والاصحاب موصلون للناس
لو اتبعوا لهم بخلوص القلب ورسوخ الاعتقاد الى الصراط المستقيم والهداية[1] يحتمل
المعنيين (واليقين) يعنى بهم ظهر اليقين وانعدم الشك والريب او موصلون للناس
الى مرتبة اليقين لان الناس اذا اطلعوا على سيرهم الجميلة واخلاقهم الحميدة يحصل لهم
الايقان بالله ورسوله واليقين هو الاعتقاد الجازم الراسخ المطابق للواقع وعدم اطلاقه
على علم الله تعالى لان اليقين علم بزوال الشك وعلم البارى تعالى لايحتمل الشك
(اما) اصله مهما يكن من شىء حذفت الهاء وادغمت الميم فى الميم وادخل همزة الوصل
لابتداء السكون فصار اما وفى القاموس اماحرف الشرط وللتفصيل وهو غالب احوالها
(بعد) مبنى على الضم والضمير المضاف اليه محذوف معناه بعد الحمد والصلوة (فهذه)
اى الحاضر فى الذهن من الالفاظ والمعانى وغيرهما من المعانى المحتملة المشهورة (رسالة)
اى فوائد مرسلة الى من يعاطيها (فى صناعة الميزان) اى علم المنطق الصناعة كالكتابة
فى اللغة حرفة الصانع وعمله الصنعة وفى عرف الخاصة علم يتعلق بكيفية العمل او يكون
المقصود منه ذلك العمل سواء حصل بمزاولة العمل اولا والاول هو المسمى بالصناعة
فى عرف العامة وقد يقال كل علم مارسه الرجل حتى صار كالحرفة يسمى صناعة له والمنطق
ميزان الذهن فى تحصيل المطالب ان طابقت قوانينه فصحيحة والافقاسدة (سميتها) اى
الرسالة وهذه التسمية من قبيل اعلام الاجناس كما هو التحقيق عند البعض لان التعين
معتبر فيها ولايختلف باختلاف المحال فعلم انه غير التعين الشخصى فصار موضوعا
للماهية باعتبار كونها معهودة حاضرة فى الذهن وهذا هو علم الجنس (بسلم العلوم)
فى القاموس السلم كسكر المرقاة وهى الدرجة فهذه الرسالة مرقاة العلوم لانها وسيلة
الى ارتفاع مدارج العلوم كما ان المرقاة وسيلة الى ارتفاع مدارج السطوح للبيوت

[1] قوله الهداية يحتمل معنيين الاول اراءة الطريق وهو المعنى اللغوى لها فانه فى فرق كتب اللغة الهداية براه نمودن والهادى براه نما والثانى ايصال المطلوب وهو معنى مجازى منسوب الى بعض المعتزلة

(اللهم اجعله) اى السلم (بين المتون) جمع متن فى القاموس متن ككرم صلب فالمتن مايكون صلبا صعبا محتاجا الى الشرح وهذه جملة دعائية معناها اللهم اجعل هذا المتن بين المتون المصنفة فى الشهرة (كالشمس بين النجوم) فان الشمس اذا طلعت اضمحلت النجوم ولا تكون مشهودة عند وجودها فاستجاب الله دعاء المصنف فان علماء النحول اكبوا عليه وشرحواله شروحا حتى صار متداولا بين الطلباء فى المدارس ومشهورا معروفا وصار غيره من المتون مختفية كاسدة عند رواجه ونسيا منسيا ﴿مقدمة﴾ وهى ان قرئ بفتح الدال على صيغة المفعول من قدم المتعدى كماهو الظاهر فلاحاجة الى التكلف فى اللفظ والمعنى لكن ذكر صاحب الكشاف فى الفائق ان المقدمة بفتح الدال قول باطل وان قرئ بالكسر على صيغة الفاعل من باب التفعيل فلايصح الابالتكلف لان معناه الحقيقى مايقدم غيره على نفسه وههنا مقدم بنفسه على الغير وهو المقصود فيتكلف فى اللفظ ويقال ان اللفظ وان كان من باب التعليل المتعدى لكنه قد يكون بمعنى اللازم فهى مشتقة من قدم اللازم بمعنى تقدم مأخوذة من مقدمة الجيش بالقطع عن الاضافة وهى الجماعة التى تتقدم الجيش والمناسبة بينهما ان مقدمة الجيش تكون سابقة عليه والجيش لاحقا لها كذلك مقدمة الكتاب تكون قبل المقاصد وانما قلنا بالاشتقاق من قدم اللازم وبالمأخوذية من مقدمة الجيش لان استعمال المشتق منه فى معنى لايكفى فى اخذ المشتق من هذا المعنى مالم يرد استعمال المشتق فى هذا المعنى وقد استعمل المقدمة فى مقدمة الجيش باعتبار معناها الوضعى بخلاف معنى التقدم فتأمل او يتكلف فى المعنى ويقال ان تلك الالفاظ تقدم معانيها فى الادراك بان يدرك المعانى اولا ثم يتلفظ بالالفاظ وينتقل منها الى معانيها المدركة او تلك المعانى تقدم الالفاظ فى التلفظ لانها تتلفظ اولا ثم ينتقل الى المعانى او يقال بان تلك الامور مقدمة لعالمها على جاهلها (مقدمة الكتاب هى مايذكر قبل المقاصد لارتباطها به ونفعه فيها وهى تحتمل مايحتمله الكتاب من السبعة الالفاظ والمعانى والنقوش والمركب من الاثنين والثلاثة لكن احتمال النقوش ساقط لانها غير مقصودة فى تدوين الكتاب فبقى الاحتمالات الثلث من السبعة وهى الالفاظ وحدها او المعنى او المركب منهما ومن زعم انحصارها فى الالفاظ فقد غلط لانه كما لاينحصر الكتاب فى الالفاظ لاينحصر المقدمة فيها ومن اقتصر عليها انظر الى ماهو الاظهر من الكتاب ولايتوهم ان المعانى لاتتصف بالذكر فلايصدق عليها تعريف المقدمة فانحصر فى الالفاظ لان المعانى والالفاظ توصفان بالذكر وان الارتباط والنفع انماهما صفتان للمعنى حقيقة دون اللفظ وما ذكر البعض فى تعريفها من انها طائفة من الكلام قدمت امام المقصود لايقتضى الانحصار ايضا فى الالفاظ لان الكلام كما يطلق على الكلام اللفظى يطلق على الكلام النفسى ايضا (فان قلت لو لم ينحصر مقدمة الكتاب فى الالفاظ يلزم عدم الفرق بين مقدمة الكتاب ومقدمة العلم لان كليهما حينئذ يكونان عبارة عن المعانى مع انهم يفرقون بينهما (قلت يفرق بينهما بان نفس المعانى مقدمة الكتاب وادراكها مقدمة العلم فمقدمة العلم مايتوقف عليه الشروع فى العلم كمعرفة الحد والغاية والموضوع فاذا كان مقدمة الكتاب عبارة عن الالفاظ وحدها او مع المعانى فالتغاير بينهما بحسب المفهوم بان مفهوم

الاول مايذكر قبل المقاصد و مفهوم الثانى ما يتوقف عليه الشروع فى العلم و بحسب المصداق الاول اما الالفاظ فقط او مع المعانى ومصداق الثانى انماهو المعانى فقط واما اذا كانت عبارة عن المعانى كمقدمة العلم فالفرق بينهما بحسب المفهوم فقط لا بحسب المصداق لان العلم والمعلوم متحدان بالذات ولا فرق بينهما الا بالاعتبار (لايقال ان معنى التوقف على الشئ عدم امكان الشروع بدونه والشروع بدون الامور الثلثة صحيح وان لم يحصل بصيرة فكيف التوقف عليها (لانا نقول انه مقيد بوجه البصيرة او يراد بالتوقف ترتب الشئ على الشئ وتصحيح دخول الفاء عليه فيقال فى الامور الثلثة انها تعرف اولا فيشرع فى العلوم او اخذ التوقف بمعنى الارتباط والنفع بالمقاصد ولاشك انهما يوجدان فى الامور الثلثة (فان قيل اذا كان مقدمة الكتاب عبارة عن المعانى الحد والغاية والموضوع كما مر من الاحتمال فكيف يصح قولهم ان مقدمة الكتاب فى بيان الحد والغاية والموضوع للزوم ظرفية الشئ لنفسه واتحاد المبين والمبين (قلنا مقدمة الكتاب هى المعانى المخصوصة المعبرة عنها بالالفاظ المخصوصة لا المعانى مطلقا فالمبين اسم الفاعل هو الاول والمبين اسم المفعول هو الثانى والاول مقدمة الكتاب والادراك الثانى مقدمة العلم هذا تحقيق مايراد بالمقدمة التى تورد فى اوائل الكتب واما فى القياس والحجة فلها معان اخر وهى ما يتوقف عليه صحة الدليل كايجاب الصغرى والقضية التى جعلت جزء قياس او حجة (فان قلت ان مباحث الالفاظ ليس الشروع فى العلم موقوفا عليها ولا للمسائل المنطقية ارتباط لها فما وجه ذكرها فى المقدمة (قلت الغرض من تدوين العلم الافادة والاستفادة وكلاهما يتوقفان على الالفاظ فمن هذه الجهة صارت مربوطة بالمسائل المنطقية فلذا اوردوها فى المقدمة واما من قال ان المقدمة مايذكر قبل المقاصد فلا مناقشة فى جعلها من المقدمة فافهم (العلم التصور) فى الحاشية اشارة الى الترادف لان المصنف عرفهما بتعريف واحد فصار معناهما واحدا ومازعم البعض من انه تعريف لفظى لايساعده مابعده ويحتمل ان يكون تنبيها على كون المقسم علما حصوليا (وانما ابتدأ بالعلم وتقسيمه لان غاية المنطق مستلزمة لرسمه وهو موقوف على معرفة العلم باقسامه لانه مالم يعلم ان العلم بديهى ونظرى والنظرى يحتاج فى تحصيله الى الفكر والفكر قد يقع فيه الخطأ فلابد من عاصم فكيف يعلم ان غاية المنطق هى العصمة وهو عاصم فلذا شرع بتعريف العلم واقسامه (وهو) الضمير راجع اما الى التصور كما هو الظاهر لقربه او الى العلم واذا كانا مترادفين فتعريف احدهما بعينه تعريف الآخر (الحاضر عند المدرك) اى الموجود عند من قام به الادراك سواء كان بالحضور او بالحصول بالارتسام فيه او فى آلاته فيشتمل جميع اقسام العلم من الحصولى والحضورى والواجب والممكن والكلى والجزئى وجميع انحائه من العلم بالكنه وبكنهه وبالوجه وبوجهه وبجميع المذاهب فى العلم من ارتسام صور الجزئيات فى الآلات او فى النفس ومايدركها النفس والحواس (وفيه اشارة الى ان العلم وجودى لاعدمى كما ذهب اليه القائلون بالازالة لان الضرورة شاهدة على ان وقت الانكشاف يحصل

شیٔ لم یکن قبل فینا لانه یزول عنا شیٔ وهذا هو وجه اختیاره بهذا التعریف وعدوله عن التعریف المشهور (فان قلت الترادف بین العلم والتصور کما یفهم من عبارة المصنف یدل علی کون التصور عاما شاملا لجمیع مایشمله العلم مع ان التصور لیس الامن اقسام الحصولی (قلت المراد من العلم ههنا الذی هو مقسم التصور والتصدیق والبدیهی والنظری وهو لیس الا الحصولی فالتصور مرادف له وتعمیم التعریف وتقسیم العلم الی القسمین وان کانا قسمین لبعض اقسامه انسب بقواعد الفن (لایقال ان المقسم مایکون مشترکا بین الاقسام وهو لایکون الاعاما فاذا انحصر فی التصور والتصدیق او البدیهی والنظری فانحصاره یقتضی انحصار جمیع اقسامه فیهما مع ان الحضوری والقدیم لیسا کذلك (لانا نقول مورد القسمة مطلق الطبیعة لا الطبیعة المطلقة وینسب حکم بعض الافراد الی مطلق الطبیعة فانحصار الطبیعة فی القسمین باعتبار بعض الافراد لایستلزم انحصار جمیع الافراد فیهما ولا یلزم من اجتماع الانحصار باعتبار فرد وعدم الانحصار باعتار فرد آخر فی الطبیعة اجتماع النقیضین لانهما من جهتین لا من جهة واحدة او یقال بانه لابد من العموم فی المقسم الحقیقی والمقسم للقسمین حقیقة انما هو نوع من انواع العلم وهذا النوع منقسم باعتبار جمیع افراده الی القسمین والمشترك بین جمیع انسام العلم لیس مقسما للتصور والتصدیق حقیقة بل هو مقسم للقسمین الذین هما الحضوری والحصولی ومنحصر فیهما فافهم فانه دقیق (والحق انه) ای العلم (من اجلی) ای اظهر (البدیهیات) لا یخفی بداهنه علی احد ولیست محتاجة الی التنبیه اذ لاخفاء فی ذاته والتنبیه یزیل الخفاء بل یعجز العقول عن ادراك کنهه کما ان المحسوس قد یکون ظاهرا غایة الظهور حتی یعجز البصر عن تمام ابصاره کالشمس کذلك فی المعقول یجوز ان یکون ظاهرا عند العقل ویعجز العقل عن تمام ادراکه (قال فی الحاشیة اعلم ان فی العلم ثلثة مذاهب قال الامام الرازی انه بدیهی وحده محال وقال الامام الغزالی انه نظری وادراك حقیقته عسیر والجمهور قائلون بخلافه انتهی حاصله ان الامام الرازی ذهب الی بدیهة العلم وقال تحدیده محال لان غیر العلم لایعلم الابالعلم فلو علم العلم بغیره لزم الدور لتوقف معلومیة کل منهما علی معلومیة الآخر والغزالی ذهب الی نظریته وقال تحدیده عسیر وطریق معرفته بالقسمة والمثال واما تحدید العلم بعبارة محرزة جامعة للجنس والفصل الذاتیین فذلك متعسر فی اکثر الاشیاء المحسوسة فکیف لا یتعسر فی العقلیة لتشابه الجنس بالعرض العام والفصل بالخاصة وجمهور الحکماء وطائفة من المتکلمین قائلون بنظریته وعدم تعسر تحدیده لانهم ذکروا له تعریفات کثیرة (فان قلت ان علم العلم علم حضوری والبدیهة من اقسام الحصولی فکیف یقال ان العلم من اجلی البدیهیات لانه لیس ببدیهی فضلا عن کونه اجلاه (قلت ان علم ماهو فی مرتبة الاکتناف بالعوارض الذهنیة علم حضوری لان علم النفس بذاتها وصفاتها علم حضوری بخلاف علم ماهیة العلم فانه حصولی لتعلقه بالماهیة الکلیة الحاصلة فی الذهن

فافهم

[1] فافهم (كالنور والسرور) قال فى الحاشية الاول من الحسيات والثانى من الوجدانيات والظاهر التنظير ويمكن ان يجعل اشارة الى ماهو المشهور فى مثل هذا المقام ويقال المعنى كالعلم بالنور والعلم بالسرور وهذا علم خاص بديهى وبداهة الخاص تستلزم بداهة العام ويرد عليه المنعان المشهوران من منع كون العام ذاتيا والخاص مدركا بالكنه ولى من عند نفسى طريق ذوقى لدفع هذين المنعين ولكن خوف المجادلين لايرخص ذكره انتهى (توضيحه ان النور من الامور المحسوسة والسرور من الامور المعقولة لانه كيفية عارضة للنفس والظاهر ان قوله كالنور والسرور تنظير للعلم والتنظير على مايستنبط من كلامهم تشبيه امر فى الحكم بامر آخر مغائر له وايضاحه بذلك كتشبيه العلم المطلق بذات النور والسرور فى حكم البديهة يعنى كما ان النور والسرور بديهيان كذلك العلم المطلق بديهى وهذا انما يصح اذا كان البديهة والنظرية صفتين للمعلوم والا كيف يكون ذات النور والسرور متصفين بالبديهة ويحتمل التمثيل بان يقال العلم المطلق بديهى كهذين العلمين الجزئيين ويقدر قبل النور والسرور لفظ العلم فيصح ايضا على تقدير عدم كونهما صفتين للمعلوم لكن لايساعده الظاهر هذا وعلى تقدير التنظير يكون دعوى بديهة العلم المطلق بغير دليل ولايتم الا بدعوى بديهة بديهته والى الثانى اشار المص بقوله فى الحاشية ويمكن اه اى ويمكن ان يكون هذا القول اشارة الى ماهو المشهور من انه تمثيل وهو ايراد امر جزئى لايضاح الممثل والفرق بينه وبين التنظير ان النظير لايكون من افراد المنظر له وفى التمثيل يكون الممثل من افراد الممثل له وداخلا تحته فحينئذ لابد من تقدير المضاف قبل النور والسرور ليكونا من افراد العلم المطلق وحينئذ يكون دعوى البديهة مع الدليل بان كل واحد من هذين العلمين علم خاص بديهى وبديهة الخاص تستلزم بديهة العام فالعلم المطلق ايضا يكون بديهيا وهو المقصود (ويرد عليه ان بديهة الخاص تستلزم بديهة العام اذا كان الخاص متصورا بالكنه والعام ذاتيا له وكلاهما ممنوعان ولدفع هذين المنعين عند المصنف طريق ذوقى لخوف المجادلين القاصدين للالزام لم يذكره (قيل فى الطريق الذوقى ان الخاص مقيد والعام مطلق وكنه المقيد انما هو المطلق مع القيد ولاشك ان المطلق جزء له ولايمكن تصور المقيد بدون تصور اجزائه واذا كان تصوره الذى هو عبارة عن تصور اجزائه بديهيا كان تصور جزئه وهو المطلق ايضا بديهيا فالمطلق حينئذ صار ذاتيا للمقيد والمقيد متصورا بالكنه فيكون بديهته مستلزمة لبديهته وهو المطلوب (وللمجادل ان يقول ان العلم المقيد علم جزئى يتعلق بشئ مخصوص وهو لايستلزم تصور حقيقة العلم فضلا عن بداهته وفرق بين حصول العلم بنفسه للعقل وتصوره فالعلم المطلق وان كان حاصلا فى ضمن المقيد لكن لايلزم تصوره لانا نفتقر فى تصوره الى لحاظ مستأنف والقول بان

[1] قوله فافهم لعله اشارة الى الايراد الذى يذكر فى هذا المقام وهو ان علم النفس بذاتياتها وصفاتها الانتزاعية علم حصولى لاحضورى لانه لو كان علم النفس بذاتياتها علما حضوريا يكون ذاتياتها حاضرة عندها فلم يقع الاختلاف فى تحقيق ذاتياتها مع انه اختلف فيه المذهب بعض الى انها مركبة والبعض الآخر الى انها بسيطة فبهذا يثبت ما ادعيناه واما علمها بصفاتها الانضمامية فهو علم حضورى البتة وهذا هو المراد من قولهم المشهور ان علم النفس بصفاتها علم حضورى وليس كلامنا فيها مولانا خادم احمد رحمه الله

الطريق الذوقى هو الاحالة الى البديهة يأباه كلام المصنف فافهم (وههنا طريق ذوقى آخر لايحوم حوله خوف ومن اختاره وتأمل فيه صار آمنا وهوان العلم امر انتزاعى وافراده حصصية وهى عبارة عن تقييد المطلق بقيد بحيث يكون التقييد داخلا والقيد خارجا ولاشك ان المطلق جزء هذا المقيد والمقيد حصته وحقيقة الحصة انتزاعية حاصلة فى الذهن وكنه الانتزاعى ليس الاما هو حاصل منه فى الذهن فصار العام ذاتيا والخاص متصورا بالكنه ولاشك فى بداهة مفهوم المقيد فبداهته يستلزم بداهة المطلق العام والمنع ههنا مكابرة كما لايخفى على من له ذهن ثاقب (فان قلت ان التصور المطلق فى ضمن المقيد بوجه اجمالى كاف وبهذا القدر لايحصل تصور المطلق بالكنه اذهو عبارة عن تصور الذاتيات لتكون مرآة لملاحظة الذات وهو يحتاج الى التفصيل وتصوره بالتفصيل ليس بضرورى فى ضمن تصور المقيد فلايورث بديهته بداهة حقيقة العلم بالكنه وهى المقصود (قلت لاشك فى بديهة العلم المطلق بكنهه اذتصور كنه المقيد بدون المطلق بكنهه غير ممكن وان لم يكن تصوره بالكنه بالمعنى الاصطلاحى وليس الكلام ههنا فيها فيه فتأمل (نعم تنقيح حقيقته عسير) جواب سؤال مقدر تقريره لما كان العلم من اجلى البديهيات والبديهى يكون معلوما ظاهرا فلم اختلفوا فيه فاجاب بان العلم بالمعنى المصدرى الذى يعبر عنه بالفارسية بدانستن بديهى واما تنقيح انه لاحقيقة له سوى هذا المفهوم وان حقيقته ماهى عسير جدا فالعسرة وعدمها باعتبارين فلاتدافع بين كلامى المصنف فمن قال ان العلم بديهى اراد به المعنى المصدرى وذهب الى انه لاحقيقة له سوى هذا المفهوم ومن قال بنظريته اراد المصداق ومنشأ انتزاع هذا المعنى وذهب الى ان هذا المفهوم عنوان له وحقيقته غير ذلك فعند البعض من مقولة الكيف وبعضهم قالوا انه من مقولة الاضافة وبعضهم ذهبوا الى انه من الانفعال ولاشك ان جميع هذه المعانى توجد فى الصورة الحاصلة فهذا منشأ اختلافهم والحق هو الاول لان العلم متصف بالمطابقة واللامطابقة والاخيران لايتصفان بهما وانكشاف الشىء لايكون الا بكيفية حاصلة فى الذهن وليس العلم الامنشا الانكشاف فافهم (ان كان) اى ذلك العلم (اذعانا) اى اعتقادا (لنسبة خبرية) اسنادية حاكية يصح السكوت عليها سواء كانت ايجابية اوسلبية حملية كانت او شرطية اتصالية او انفصالية (فتصديق وحكم) هذا الكلام يدل على اتحاد التصديق والحكم وكونه عينه كما قال فى الحاشية خلافا للامام الرازى فان الحكم عنده جزء من التصديق لان التصديق عبارة عنده عن مجموع الادراكات الثلث والحكم واختار المصنف مذهب الحكماء لانه موافق لغرض الفن (والاعتقاد ان بلغ الى حد لايبقى احتمال الغير فهو جزم وان لم يبلغ الى الحد المذكور بل يبقى احتمال الجانب المخالف احتمالا مرجوحا فهو ظن وادراك المرجوح وهم وهو قسم من التصور كما ستقف عن قريب ومع بلوغ ذاك الحد ان لم يطابق الواقع فهو جهل مركب فان طابقه فاما ان لايزول بمزيل فهو يقين وان زال فهو تقليد وقد يقال الجزم اما ان يعتبر مطابقته للخارج اولايعتبر فان اعتبرت فاما ان يكون مطابقا اولايكون والاول اما ان يمكن للحاكم ان يحكم بخلافه اولا يمكن فان لم يمكن فهو اليقين ويستجمع فيه ثلثة اشياء الجزم والمطابقة والثبات وان امكن فهو الجزم

المطابق

المطابق غير الثابت والثانى اى الجزم الغير المطابق هو الجهل المركب وقد يطلق الظن بازاء اليقين عليهما وعلى المظنون الصرف لخلوه اما عن الثبات وحده او عنه وعن المطابقة او عنهما وعن الجزم وحينئذ ينقسم مايعتبر فيه مطابقة الخارج الى اليقين والظن واما مالايعتبر فيه فان كان لايخلو عن احد الطرفين فاما ان يقارن تسليما او انكارا فالاول ينقسم الى مسلم عام اما مطلق يسلمه الجمهور او محدود تسلمه طائفة والى خاص يسلمه شخص معلم او متعلم او منازع والثانى يسمى وضعا فمنه ما يصادر به العلوم ويبنى عليه المسائل ومنه مايضعه القائس الخلفى وان كان متنافضا لمايعتقده ليثبت به مطلوبه ومنه مايلزمه المجيب الجدلى عنه ومنه مايقول به القائل باللسان دون ان يعتقده كقوله لاوجود للحركة مثلا فان جميع ذلك يسمى اوضاعاً وان كانت الاعتبارات مختلفة وقد يكون حكم واحد تسليما باعتبار ووضعاً باعتبار آخر مثل مايلزمه المجيب بالقياس اليه والى السائل (وقد يعرى التسليم عن الوضع فى مثل مالاينازع فيه من المسلمات او الوضع عن التسليم فى مثل مايوضع فى بعض الاقيسة الخلفية وربما يطلق الوضع باعتبار اعم من ذلك فيقال لكل رأى يقول به القائل او يفرض به الفارض وبهذا الاعتبار يكون اعم من التسليم وغيره (وعند البعض الوضع مايسلمه الجمهور والتسليم مايسلمه شخص واحد وهذا ليس بمتعارف عند ارباب الصناعة فاقسام التصديقات بالاعتبارات المذكورة اربعة علمى وظنى ووضعى وتسليمى لاغير ومبدأ البرهان علمى ومبادى الجدل والخطابة والسفسطة هى الاقسام الباقية واما الشعرى فلايدخل مباديه تحت التصديق الا بالمجاز هذا وماقيل من انه اذا كان التصديق عبارة عن الاذعان والاذعان من الكيفيات العارضة للنفس بعد الادراك فكيف جعله المصنف قسما من الادراك اجاب بعضهم عنه بانه تسامح والانسب على هذا التقدير ان يقال العلم اما تصور او تصور معه تصديق كماقال بعضهم الا انه جرى على ما اشتهر بين افواه القوم وقال الاستاذ قدس سره فى شرحه ان الاذعان من العلم لانه عبارة عن الانكشاف والامتياز والانكشاف التام للذهن لايكون الا فى الاذعان وهو اقوى مراتب الكشف الا ان يقال العلم عندهم بمعنى الصورة الحاصلة والاذعان ليس كذلك وان كان منشأ للانكشاف لان الصورة عبارة عن الشىء الحاصل فى الذهن من الخارج بعد حذف المشخصات وتجردها عن المادة تجريدا تاما او ناقصا والاذعان من الكيفيات النفسانية الثابتة فيها (والا) اى وان لم يكن اذعانا للنسبة الخبرية بان لاتكون هناك النسبة اصلا كما فى الاطراف او تكون النسبة غير خبرية قابلة للاذعان كالنسبة التقييدية والانشائية او تكون النسبة خبرية قابلة له لكن لايتعلق الاذعان بها كما فى التخيل والشك والوهم فهذه الاقسام كلها من التصورات واليه اشار بقوله (فتصور ساذج) معرب سادة وانما سمى به لكونه خاليا عن الاذعان فالشك تصور وان كان يتعلق بالقضية مايقصد فيه الحكاية فان تردد الذهن فيها ويكون جانبا النسبة متساويين فشك وان كان احد الجانبين راجحا والآخر مرجوحا فجانب المرجوح وهم واعتقاد الراجح ظن وهو قسم من التصديق كما عرفت والتكذيب عند من قال تكذيب النسبة الايجابية هو بعينه تصديق النسبة السلبية داخل فى التصديق

وعند غيره من قبيل التصور والاحساس والتعقل والتخيل والتوهم اقسام التصور تتعلق بالمفردات دون القضايا لان الاحساس هو ادراك الشیٔ الموجود فی المادة الحاضرة عند المدرك مكفوفا بهيئات مخصوصة من الاين والكم والكيف وغيرها والتخيل هو ادراك معان جزئية متعلقة بالمحسوسات والتعقل هو ادراك المجرد بعينه سواء كان كليا او جزئيا (وهما) ای التصور والتصديق (نوعان متباينان) ای ماهيتان مختلفتان لا يصدق احديهما علی الاخری وليس بينهما تباين بحسب المتعلق فقط كما زعم البعض وهما قسمان (من الادراك) وهو جنس لهما ويصدق عليهما فعلم من هذا ان التصديق عند المصنف نوع من الادراك لا كيفية عارضة بعد الادراك كما هو مذهب المحققين فلا تسامح فی عد التصديق من العلم عند المصنف ولفظ الادراك فی الاصطلاح يطلق علی معنيين الاول الصورة الحاضرة من الشیٔ عند المدرك اعم من ان يكون مجردا او ماديا جزئيا او كليا جوهرا او عرضا حاضرا او غائبا حاصلا فی ذات المدرك او فی الآلة وهذا المعنی مرادف للعلم الذی فسره المصنف وشامل بجميع انواع العلم وانحائه والثانی التعقل المعبر عنه بالصورة الحاصلة من الشیٔ عند العقل وهو اخص من العلم المفسر بالمعنی الاول لاختصاصه بالحصولی وقد يطلق علی الاحساس فقط وهو اخص من العلم بالمعنی الثانی لكن هذا المعنی والعلم بالمعنی الثانی مندرجان تحت المعنی الاول للادراك والتصور والتصديق نوعان من هذا الادراك المسمی بالعلم هذا اذا تعلق قوله من الادراك بقوله نوعان واما اذا تعلق بقوله متبائنان فمعناه ان التصور والتصديق نوعان متبائنان من جهة الادراك يعنی ان التصور ادراك والتصديق ليس بادراك فحينئذ يكون مذهب المصنف موافقا لمذهب المحققين ويكون اطلاق العلم عليه مسامحة وليس[1] فيه نص علی كون التصديق ادراكا لاحتمال تعلق قوله من الادراك بقوله متبائنان ويؤيده اولوية التعلق بالقريب فافهم (ضرورة) ای الحكم بالتبائن النوعی بين التصور والتصديق ضروری لا يحتاج الی الدليل وانما ادعی الضرورة لان ما استدلوا به غير تام وهو ان لكل من التصور والتصديق لوازم مخصوصة منافية للوازم الآخر لان من لوازم التصور التعلق بكل شیٔ وليس التصديق كذلك فتنافی اللوازم يدل علی تنافی الملزومات والا يلزم اجتماع المتنافيين فی ذات واحدة ووجه عدم تمامه ان اختلاف اللوازم مطلقا لا يدل علی اختلاف ماهيات الملزومات لان السواد من لوازم الحبشی والبياض من لوازم الرومی مع ان ماهيتهما وهی الانسان واحدة نعم اذا كان لوازم الماهية مختلفة فحينئذ لا محالة تدل علی اختلاف الملزومات وكونها من لوازم الماهية فی حيز الخفاء لا بد له من دليل لجواز ان يكون من لوازم الصنف ولوازم الوجود (وقد يستدل بان اقسام التصديق من الظن والجزم وغيرهما مختلفة

[1] رد علی بحر العلوم حيث قال فی شرحه بهذا الكتاب ثم هو نص الی آخره

بحسب

بحسب النوع لان الاشد والاضعف متخالفان فالتصور والتصديق اولى بان يكون احدهما مبائنا للآخر ويرد عليه المنع بانا لانسلم تخالف الاشد والاضعف بحسب النوع بل يدل الدليل على خلافه لان الحركة الكيفية يكون البعض منها اشد وبعضها اضعف فلو كانا متخالفان نوعا يلزم تركب الحقيقة الواحدة المحصلة وهى الحركة من امور متبائنة بالذات هذا خلف وبالجملة لايتم هذا الدعوى الابدعوى الضرورة فلافائدة فى الاستدلال[١] فافهم (نعم لاحجر) اى لاامتناع (فى التصور) اى فى تعلقه (فيتعلق بكل شئ) من نفسه ونقيضه ومقابله هذا دفع لتوهم عسى ان يتوهم ان التصور والتصديق اذا كانا متبائنين بالذات فلايتعلق احدهما بالآخر وجه الدفع ان التباين الذاتى لاينافى تعلقه فالتصور يتعلق بنفسه وبنقيضه وهو اللاتصور وبمقابله وهو التصديق لان مفهوم كل منهما يحصل فى الذهن وهذا هو التصور فان قلت ان الواجب تعالى لا يتصور كما علمت فكيف يتعلق التصور بكل شئ قلت ليس المراد تعلقه بجميع انحائه بكل شئ بل المراد تعلقه بكل شئ بنحو من انحائه فالواجب وان كان تصوره بالكنه ممتنعا الكنه متصور بالوجه فيتعلق التصور به باعتبار الوجه فظهر من هذا ان المصنف اختار مذهب الاوائل والمحققين من المتأخرين من ان التغائر بين التصور والتصديق بحسب الماهية لابحسب المتعلق كما هو مذهب البعض قال فى الحاشية خلافا للمتاخرين فان الحكم اى الوقوع لايتعلق به الا الحكم اى التصديق وسيأتى فى بحث التصديقات (وههنا) اى فى مقام بيان التباين والتعلق (شك مشهور) بين العوام (وهو) اى الشك (ان العلم والمعلوم متحدان بالذات) اى ماهيتهما واحدة وانما الفرق بينهما بالاعتبار (فاذا تصورنا التصديق فهما) اى التصور والتصديق (واحد) لكون احدهما علما والآخر معلوما (وقد قلتم) فيمامر (انهما) اى التصور والتصديق (متخالفان حقيقة) لانكم قلتم انهما نوعان متبائنان فحاصل الاشكال ان العلم والمعلوم متحدان بالذات واذا تصورنا التصديق صار التصور علما والتصديق معلوما فيلزم كونهما متحدين لمامر من اتحاد العلم والمعلوم مع انهما متخالفان فيلزم من اجتماع المتنافيين الاتحاد والتخالف فى شئ واحد وهو محال قال فى الحاشية اعلم ان مدار هذه الشبهة على ثلث مقدمات تلقيها المحققون بالقبول الاولى ان العلم والمعلوم متحدان بالذات والثانية ان التصور والتصديق حقيقتان مختلفتان والثالثة ان التصور يتعلق بكل شئ ثم اعلم انه قد تقرر الشبهة باعتبار نفس التصديق وحده وحينئذ فالجواب ان التعلق بكل شئ لا يستلزم التعلق بكل وجه فيجوز ان يمتنع تعلقه بحقيقة التصديق وبكنهه ويجوز التعلق به باعتبار وجهه ورسمه الاترى ان حقيقة الواجب يمتنع تصوره بالكنه وانما يجوز بالوجه وان المعانى الحرفية يمتنع تصورها وحدها وانما يجوز بعد ضم ضميمة

[٢] قوله فافهم لعله اشارة الى ان دعوى الضرورة فى مقدمات الدليل لا يستلزم ضرورة المطلوب حتى يكتفى بها او الاحتراز عن التطويل بلاطائل

اليها فتدبر وقد تقرر الشبهة باعتبار المصدق به وهو المراد ههنا وعليه بناء الحل المذكور ولا يجرى الجواب المذكور عن التقرير الاول ههنا فان النسبة المشكوكة يتعلق بها الشك وهو تصور واذا زال الشك تعلق بها الاذعان وهو تصديق فقد تعلقا بشيء واحد بالضرورة هذا انتهى (قوله مدار هذه الشبهة اى مبناها تسليم هذه المقدمات الثلث لانه لو لم تسلم واحدة منها لم يرد الاشكال كما هو الظاهر (قوله تلقيها اى اخذ هذه المقدمات المحققون بالقبول ولم يقدحوا فى شيء منها (قوله قد تقرر الشبهة باعتبار نفس التصديق بان يقال اذا تصورنا نفس التصديق وكنهه فالمقدمة الثالثة فالتصور وكنه التصديق يكونان متحدين بالمقدمة الاولى وقد قلتم انهما متبائنان بالمقدمة الثانية (قوله وحينئذ فالجواب اى حين تقرر الشبهة باعتبار نفس التصديق فجوابها ان قولنا التصور يتعلق بكل شيء ليس المراد منه تعلقه بكل شيء بجميع انحائه بل التعلق بوجه من الوجوه فيجوز ان يتعلق بالتصديق باعتبار وجهه ورسمه ويمتنع تعلق التصور بحقيقة التصديق وكنهه فحينئذ بالمقدمة الاولى لا يلزم الا الاتحاد اى اتحاد التصور مع وجه التصديق ويجوز ان يكون متحدا مع وجهه ومتبائنا بحقيقته فلا يلزم المنافاة لاختلاف الجهتين نعم لو تعلق بحقيقته يلزم المنافاة وهو ممتنع (قوله الا ترى اه تاييد للامتناع حاصله ان حقيقة الواجب تعالى يمتنع تصورها بالكنه وانما يجوز بالوجه وان المعانى الحرفية لا يتصور وحدها لعدم استقلالها وانما يجوز تصورها بعد ضم ما يتعلق بها كذلك يمتنع تصور التصديق بحقيقته واستدل عليه البعض بان العلم المتعلق بالتصديق علم حضورى لما تقرر ان علم النفس بذاتها وصفاتها علم حضورى والكيفية الاذعانية من صفات النفس فيكون علمها حضوريا والتصور من العلم الحصولى فكيف يتعلق به فتأمل[1] (قوله فتدبر اشارة الى ان تصور كنه التصديق وان كان ممتنعا لكن لو فرض تصوره يلزم الاتحاد بالمقدمة الاولى والتغاير بالمقدمة الثانية فيلزم صدق الشرطيتين المتنافيتين الاولى لو فرض تصور كنه التصديق يلزم الاتحاد بينهما لكون احدهما علما والآخر معلوما وهما متحدان والثانية لو فرض تصور كنه التصديق يلزم التغاير بينهما لانه قد ثبت انهما مختلفان بالحقيقة ولو قيل ان مقدمهما غير صادق فلا يلزم صدقهما قلنا صدق المقدم ليس بضرورى فى الشرطية (ولك ان تقول ان التنافى بين تاليى الشرطيتين لا يستلزم التنافى بينهما لجواز ان يكون المقدم محالا مستلزما للنقيضين (قوله وقد يقرر الى آخره اى يقرر الاشكال المذكور باعتبار ما تعلق به التصديق اى القضية هذا هو المراد ههنا والحل الذى ذكره المص بقوله وحل مبنى على هذا التقرير ولا يجرى الجواب المذكور فى المتن عن تقرير الشبهة باعتبار تعلق التصور بنفس التصديق لان حاصل الجواب القول بالحالة

[1] فيه اشارة الى ان علم ذاتيات التصديق وماهيته يجوز ان يكون حصوليا وان كان علم نفس الكيفية من الحضورى منه قدس سره

غايت ونهايت تدبر وتحت

مطيع و منقاد و اعتقاد

بوجوهاتها

الادراكية المغايرة للمعلوم وفى صورة الاذعان ليست حالة ادراكية مغايرة للاذعان بل هى عينه فلا ينفع هذا الجواب ولك ان تقول ان الحالة الادراكية التصديقية متحدة مع الاذعان وعند تصور التصديق يكون حالة ادراكية تصورية فما المانع له بالتغاير النوعى بين التصديق وهذه الحالة التصورية فالجواب جار فى كل من التقريرين فالتخصيص بالثانى تحكم [1] والاعتذار بان مراد المصنف جريان الحل المذكور بحيث لا يندفع اصل الشبهة الا به لا بالجواب المذكور انما يتجه على تقدير اخذ التصديق بمعنى المصدق به لا يساعده كلام المصنف بل آب عنه لانه قال وعليه بناء الحل المذكور ولا يجرى الجواب على التقرير المذكور (قوله فان النسبة المشكوكة الخ اشارة الى تقرير الشبهة باعتبار المصدق به بان النسبة المشكوكة فى القضية يتعلق بها الشك وهو تصور واذا زال الشك تعلق به الاذعان وهو تصديق فقد تعلقا بشئ واحد وصار كل منهما علما بهذا الشئ ومتحدا معه ومتحد المتحد يكون متحدا فيلزم اتحاد التصور والتصديق (وحله) اى حل الاشكال والحل هو ما يقصد به ان ماذكر فيه غلط ومنشأه سوء الفهم ولولا هذا لما وقع فيه ذلك الغلط وبينه وبين المنع مناسبة من حيث التعرض بالمقدمة المعينة ومخالفة من حيث انه لا يقصد به طلب الدليل بخلاف المنع ولهذا يذكر فى مقابلة المنع (على ما تفردت به) اى اوردت هذا الحل انا لا غيرى فان قلت قد اورد السيد الزاهد فى حاشيته على الحاشية الجلالية والعلامة القوشجى ايضا ذهب اليه فكيف يتفرد به المصنف قلت المراد بالتفرد فى هذا البيان لا فى القول بالحالة الادراكية فان العلامة القوشجى وان قال بالحالة الادراكية لكن لم يقل بالصورة الحاصلة كما قال المصنف والسيد الزاهد قائل بحمل هذه الحالة على الصورة والمص لم يتعرض له او يقال لعدم شهرة هذا الكتاب فى زمان المصنف لم يتيسر له الرجوع اليه وكانها المستخرج بهذا التحقيق (ان العلم فى مسئلة الاتحاد) اى فى مبحث يقولون فيه ان العلم والمعلوم متحدان بالذات (بمعنى الصورة العلمية) اى الصورة الحاصلة فى الذهن (فانها) اى هذه الصورة (من حيث الحصول فى الذهن (مع قطع النظر عن اكتنافها بالعوارض (معلوم) يتعلق به العلم (ومن حيث القيام به) اى الاكتناف بالعوارض الذهنية (علم) ينكشف به المعلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات لانهما عبارتان عن

[1] قوله والاعتذار آه حاصل الاعتذار ان الحل المذكور فى المتن وان كان ممكنا عن تقرير الاول للشبهة ايضا باثبات التغاير النوعى بين التصديق والحالة الادراكية التصورية لكن وجه تخصيص توجيهه بالتقرير الثانى ارادة المصنف ان الجواب بحيث لا يندفع الشبهة الا به انما هو الحل المذكور لا التقرير الثانى واما التقرير الاول فيندفع بكلا الجوابين وحاصل عدم قبول العذر للشارح قدس سره ان هذا وان كان ممكنا فى نفسه لكن ليس مراد المصنف اذ هو ينادى بحصر توجه الحل الى التقرير الثانى وعدم شموله للاول بقوله وعليه بناء الحل المذكور ولا يجرى الجواب عن التقرير المذكور الاول مع انه قال فى المتن فتفاوتهما كتفاوت النوم واليقظة آه هذا كلامه وانت تعلم انه ليس فيه شائبة الحيثية المخترعة فالتوجيه من جانبه من قبيل توجيه القول بما لا يرضى به قائله ثم اعلم انه انما احتاج الى بيان قوله ولا يجرى الجواب عن التقرير المذكور لان الظاهر من كلامه فى المتن هو التقرير الاول وهو خلاف المقصود عنده لعدم تطابق الجواب المذكور فى المتن فدفعه به مريدا بان المراد غير الظاهر ليطابق الجواب السوال فالمراد بالجواب المذكور هو جواب المتن لا غير فاندفع ماقيل فى جواب بعض الاوهام من ان قوله وعليه بناء الحل المذكور ليس آب عنه لان بنائه مع ذلك الحيثية على تقدير اخذ التصديق بمعنى المصدق به وكذا ماقيل ان المقصود لا يجرى الجواب المذكور فى المنهية هو ما اى فى تقرير الشبهة المسطورة فى المتن اما الاول فلما سبق واما الثانى فلعدم كونه خلاف السابق كما مر وعدم الحاجة الى بنائه باطل فى نفسه لانه كما فرض مع تعلق التصور بجميع انحائه لا يلزم من تعلق التصور بالمصدق به بوجه ما اتحاد التصور والتصديق نوعا عند المص فالجواب المذكور فى المنهية يجرى على كل من التقريرين والتخصيص تحكم على ان هذا القائل صرح فى حاشيته على شرح القاضى بان تخصيص جريان الحل على تقرير الشبهة دون تقرير آخر ترجيح بلا مرجح فكلامه فى الحاشيتين متناقض فلا عبرة به فتامل خادم احمد رح (قوله اشارة الى تقرير الشبهة آه يريد قدس سره انه لما كان تقرير الشبهة هكذا وقد علم ان الجواب المذكور فى المتن يتوجه الى هذا التقرير دون الاول فثبت انه لا يجرى الجواب المذكور عن التقرير الاول فقوله فان آه دليل لا يجرى الجواب فى ضمن اشارة تقرير الشبهة والمحصل ان تقرير الشبهة هذا وماهذا شانه لا يجرى الجواب بالنسبة اليه فالكبرى مطوية فاندفع ما توهم من انه لا يظهر بقوله فان آه الا مجرد تقرير الشبهة باعتبار المصدق به فافهم فانه ظاهر باهر على من له ادنى مسكة فى الفن او القى السمع وهو شهيد مولانا خادم احمد رح

الصورة الحاصلة ومتغايران بالاعتبار فباعتبار الحصول معلوم و باعتبار القيام بالذهن علم هذا بحسب الظاهر (ثم بعد التفتيش) من نفسك والرجوع الى الوجدان بان العلم حقيقة محصلة من لوازمها الانكشاف وعلم الملايم يوجب السرور والمنافر يوجب النفور وهذه اللوازام لا يكون منشأ للمفهوم الانتزاعى بل منشاه واللوازم متحدة بالذات فلا بد من اتحاد الملزومات والصورة الحاصلة تابعة لمعلوماتها المختلفة المتباينة فلا تكون واحدة فكيف يكون هذه اللوازم لهافعلم ان العلم كيفية قائمة بالنفس سوى الصورة الحاصلة مشتركة بين جميع العلوم وهذه اللوازمات مستندة اليها (يعلم ان تلك الصورة) العلمية (انما صارت علما) بحيث يطلقون عليها العلم كما هو المشهور (لان الحالة الادراكية) اى الكيفية الحاصلة بعد حصول الصورة فى الذهن (قد خالطت) اى تلك الحالة (بوجودها الانطباعى) اى وجود الحالة المنطبعة فى الذهن خلط بالصورة فيه بحيث يكون وجودهما وجودا واحدا (خلطا رابطيا اتحاديا) اى موجبا للارتباط والاتحاد فى الجملة (كالحالة الذوقية) اى الحالة الادراكية التى فى القوة الذائقة (بالمذوقات) اى انواع العلوم حين حصولها فى الذائقة (فصارت) اى الحالة (صورة ذوقية والسمعية) اى الحالة الادراكية التى فى القوة السامعة (بالمسموعات) اى الاصوات حين حصولها فى السامعة (وهكذا) اى مثل الذوقية والسمعية حالات اخر كالحالة الشمية بالمشمومات وهى الروايح واللمسية بالملموسات وغير ذلك (فتلك الحالة) اى الادراكية (تنقسيم الى التصور والتصديق) وهى مورد القسمة بالذات والصورة انما هى بالعرض لاختلاطها بها (فتفاوتهما) اى الحالة التصورية والتصديقية (كتفاوت النوم واليقظة العارضتين لذات واحدة) كزيد مثلا (المتبائنين) المتغائرين (بحسب حقيقتهما) اى حقيقة النوم متغائر لحقيقة اليقظة وان كانتا عارضتين لذات واحدة كذلك حقيقة التصور غير حقيقة التصديق وان كانتا عارضتين لذات واحدة وهو المصدق به فلايلزم من اتحاد المعروض اتحاد العوارض (فتفكر) فى هذا التحقيق توضيحه ان هذا الشك انمايرد اذا كان العلم بمعنى الصورة العلمية كما هو المشهور لان الاتحاد بين العلم والمعلوم لايتصور الا على هذا التقدير والتحقيق ان العلم هو الحالة الادراكية التى توجد بعد الصورة الحاصلة وهى منشأ الانكشاف وهى العلم حقيقة وهى ليست بمتحدة مع معلومها وهى المنقسمة الى التصور والتصديق فالحالة الادراكية التصورية ليست متحدة مع المتصور ولا التصديقية مع المصدق به ايلزم اتحاد التصور والتصديق فهما وان كانا عارضين لذات واحدة كالنوم واليقظة العارضين لذات واحدة لكنهما متبائنان بحسب حقيقتهما (قال فى الحاشية اجاب بعض الفضلاء عن هذا الشك بان اتحاد العلم والمعلوم مخصوص بعلم المتصورات وانت تعلم ان ذلك بعد تسليم ان المنقسم الى التصور والتصديق هى الصورة الحاصلة تحكم لامساغ له فى القواعد العقلية انتهى حاصل ما اجاب البعض ان اتحاد العلم والمعلوم انما يكون فى العلم التصورى ولايكون فى التصديق فالتصديق لايكون متحدا مع المصدق به ليلزم من اتحاده معه اتحاده مع التصور فاعترض عليه المصنف بان بعد تسليم ان المقسم الى التصور والتصديق هو الصورة الحاصلة القول بتخصيص الاتحاد بالعلم التصورى دعوى بلادليل لانهما

فى كونهما صورة حاصلة سيان فما المخصص على ان قواعد المنطق اعم ولا سبيل للتخصيص فى القواعد العقلية وبما اجاب المصنف اندفع الاشكال بان العلم من مقولة الكيف وحصول الاشياء بانفسها فاذا حصل صورة الجوهر مثلا فى الذهن تكون جوهرا وهى علم والعلم كيف فيلزم كون الشئ الواحد داخلا تحت المقولتين ووجه الدفع ظاهر بان العلم بمعنى الحالة الادراكية من مقولة الكيف واما الصورة الحاصلة فهى تابعة لمعلومها وليست من مقولة الكيف الا اذا كان معلومها منها (فان قلت ان الحالة الادراكية اذا كانت متحدة مع الصورة الجوهرية الحاصلة فى الذهن مثلا وصادقة عليها والكيف صادق على الحالة الادراكية فيصدق على الصورة ايضا وهو جنس عال لما تحته فيلزم دخول الصورة تحت المقولتين وايضا يلزم كون الصورة عالمة لان العالم ماقام بـه العلم واذا كان عبارة عن الحالة الادراكية وهى قائمة بالصورة والصورة متصفة بها فصارت عالمة وهذا كما ترى (قلت الحالة الادراكية قائمة بالذهن لانها تحدث فيه لافى الصورة وبهذا الوجود القائم قد خالطت بالصورة وليس هذا الخلط خلطا انضماميا ليلزم قيام عرضين بموضوع واحد وكون الصورة عالمة بل منتزعة من الصورة ومتحدة معها فى الوجود قائمة بالذهن والعالم ماقام به العلم فالنفس عالمة بقيام هذه الحالة الادراكية فيها فهذه الحالة ليست لازمة للصورة ولا ذاتية لها والالما وجدت فى الخارج معراة عنها بل من الاعراض التى لايعرض لها الا فى الذهن وصدق الكيف على هذه الحالة صدق ذاتى وصدق الحالة على الصورة صدق عرضى فجهتا الصدق مختلفتان فلا يصدق الكيف على الصورة بالصدق الذاتى فلا يلزم كونها من مقولة الكيف لانها ذاتية لماتحتها فافهم (لايقال اذا كانت الحالة انتزاعية فكيف يكون كيفا لانه انما يدخل تحته ما كان حقيقة متاصلة لانا نقول كونها انتزاعية لاينافى الكيفية كالكيفيات المنتزعة فى الكميات وانما ينافى فيها اذا كانت اعتبارية محضة وليست كذلك (فان قلت اذا كانت الحالة قائمة بالذهن لابالصورة فلاتكون محمولة عليها ولايكون عرضا لها فكيف يقال انها تصدق على الاشياء الحاصلة فى الذهن صدقا عرضيا وحملها عليها من قبيل حمل الكاتب على الانسان كما صرح به بعض الاذكياء قلت يكفى للحمل علاقة الحلول سواء كان احدهما حالا فى الآخر او كلاهما حالان فى ثالث وههنا الصورة والحالة قائمتان بالذهن فهذا القدر يكفى لحمل احدهما على الآخر كما فى الضاحك والمتعجب فانهما قائمان بالانسان ويحمل احدهما على الآخر هذا ماقال استاذ الاستاذ كمال الملة والدين ورضى به الاستاذ فى مصنفاته ومن ذهب الى ماالشتهر من ان الحمل هو اتحاد المتغائرين بنحو فى الوجود قال باتحاد الصورة والحالة الادراكية لكونها محمولة عليها وهى قائمة بالنفس لقيام الصورة لان قيام احد المتحدين يوجب قيام المتحد الآخر واجاب عن لزوم كون الصورة عالمة بان من موجبات حمل المشتق قيام المبدأ لاحمله واتحاده وههنا كلام طويل تفصيله خلاف ماعهدت على نفسى من الاختصار فان شئت استيعاب المقام فارجع الى حواشى الاعلام والحق ان الجواب من هذه الشبهة على تقدير تسليم المقدمات الثلث وغيرها من المقدمات التى ذكرت فى تقريراتها المختلفة من حصول الاشياء بانفسها وكون المقولة جنسا عاليا لماتحتها والعلم من مقولة الكيف وغير ذلك صعب غاية الصعوبة وما اجاب

به المصنف انما هو بعدم تسليم المقدمة الاولى وهى كون العلم والمعلوم متحدين بالذات وعلى تقدير تسليمها لايمسه الجواب والاشكال انما هو على تقدير تسليم هذه المقدمات فظهر انه عويص فافهم (وليس الكل) اى المجموع[1] (من كل) اى كل واحد (منهما) اى من التصور والتصديق (بديهيا) اى غير محتاج الى الفكر (والا) اى وان كان بديهيا (فانت) اى المخاطب الطالب (مستغن) غير محتاج الى الفكر مع انك محتاج فى تحصيل كثير من الاشياء اليه هذا تمهيد لبيان الامرين من الامور الثلثة المذكورة فى المقدمة وهما بيان الحاجة ورسم المنطق لانه لما لم يكن جميع التصورات والتصديقات بديهيا ولانظرياصار بعضها نظريا والنظر يحتاج الى الكسب وقد يقع فيه الخطأ فلابد من قانون عاصم عنه وهو المنطق فعلم بيان الحاجة اليه وتعريفه (فان قلت ههنا مطلبان الاول انه ليس جميع التصورات بديهيا ولاجميعها نظريا والثانى انه ليس جميع التصديقات بديهيا ولاجميعها نظريا فلم جمعهما المصنف (قلت لما كان دليل المطلبين واحدا فلذا اوردهما فى عبارة واحدة للاختصار والاحتمالات العقلية ههنا تسعة (اول ان يكون جميع التصورات والتصديقات بديهيا (والثانى ان يكون جميعهما نظريا (والثالث ان يكون التصورات كلها بديهية والتصديقات بعضها نظرية وبعضها بديهية (والرابع ان يكون جميع التصديقات بديهية والتصورات بعضها بديهيا وبعضها نظريا (والخامس ان يكون التصورات باسرها نظرية والتصديقات بعضها بديهية وبعضها نظرية (والسادس ان يكون التصديقات باسرها نظرية والتصورات بعضها بديهيا وبعضها نظريا (والسابع ان يكون التصورات باسرها نظرية والتصديقات بتمامها بديهية (والثامن ان يكون التصديقات باسرها نظرية والتصورات بتمامها بديهية (والتاسع ان يكون بعض من كل منهما بديهيا والبعض الآخر نظريا (والى الاحتمال الاول ذهب طائفة من الاشاعرة (والى الثانى ذهب جهم بن صفوان الترمذى (والى الثالث ذهب الامام الرازى (والى الرابع ذهب الحكماء المتقدمون (والى التاسع ذهب المتأخرون من الحكماء والمحققون من المتكلمين واختاره المصنف ولم يشتهر الذاهب الى الاحتمالات الباقية (ولانظريا) اى ليس جميع الافراد من كل واحد من التصور والتصديق نظريا (متوقفا على النظر) صفة كاشفة للنظرى معناه ليس نظريا يمتنع تحصيله بدون النظر قال فى الحاشية العلم المنقسم الى الضرورى والنظرى ما كان ممكن الحصول فيخرج مايمتنع حصوله كحقيقة البارى وقد صرح بذلك فى شرح المواقف ولهذا مانقل عن الامام ان جميع التصورات ضرورية عنده لايتناول تصور حقيقة الواجب انتهى (حاصل دفع توهم عسى ان يتوهم بان العلم المطلق اذا انقسم الى الضرورى والنظرى فيلزم ان يكون علم حقيقة الواجب ايضا منهما

[1] قوله اى المجموع اعلم ان لفظ المجموع كالجميع والكل قد يفيد شمول الحكم لكل فرد كما يقال جاءنى القوم كلهم ومجموعهم وجميعهم ولايلزمه الاجتماع فالهيئة الاجتماعية لصدق القول المذكور اذا جاؤا متفرقين كما تقرر فى موضعه وهذا الاطلاق هو مراد الشارح قدس سره ههنا من لفظ المجموع فمرجعه ومرجع التفسير لكل واحد واستغراق الافراد بكل الاول وكذا مرجع تفسير الكل الثانى بكل واحد واستغراق الانواع الى شىء واحد والاختلاف انما هو اختلاف العبارات دون العناية والمقصود اما الاول فلما تقدم واما الثانى فلان التصور والتصديق نوعان فلاجرم يكون المراد من الوحدة المضافة اليهما هو الوحدة النوعية فالعجب من بعض ابناء الدهر حيث لما راى اختلاف العبارات فى هذا المقام توهم ان بعضها المراد يودى الى المطلوب دون بعض فقال اولا ان الكل الاول لاستغراق الافراد والثانى لاستغراق الانواع ثم قال ان تفسيرهما لكل واحد فى كلا الموضعين غير موضح للمرام واما تفسير الاول بالمجموع والثانى بكل واحد فمعزول عن الصواب انتهى فانصف ولا تكن من المكابرين

مع انه ليس كذلك وجه الدفع ان المنقسم اليهما هو العلم الذى يكون ممكن الحصول وحقيقة الواجب يمتنع حصولها كما تقرر فى موضعه فلا يلزم كونه ضروريا ونظريا وبهذا ظهر ان ما نقل عن الامام لايتناوله لان مرادنا ببديهة جميع التصورات ما سوى حقيقة الواجب فانها ليست قابلة للحصول فى الذهن فضلا عن البديهة (وقال فى الحاشية الحق ان البديهة والنظرية من صفات العلم الحادث ومن ثمه جوزوا لصاحب القوة القدسية ان النظريات باسرها تصير بديهية عنده فلا يرد رب شئ يكون نظريا عند شخص وبديهيا عند آخر فلا معنى للتوقف (ووجه الدفع ان كل واحد مغاير بالشخص فيجوز ان يتوقف احدهما دون الآخر (وقد يجاب بالتصرف فى معنى التوقف فتدبر انتهى (اختلف فى ان المتصف بالبديهة والنظرية اما المعلوم واما العلم فذهب البعض الى الاول واستدل عليه بان ما يترتب على النظر ويحصل بتوسطه اولا وبالذات نفس الشئ من حيث هو هو لا الصورة العلمية (والمصنف لما نظر الى ان المقصود بالفكر انما هو علم المعلومات لا انفسها من حيث هى هى فالمترتب على النظر والحاصل بواسطته انما يكون ما هو مقصود به اختار انهما صفتان للعلم بل للحادث كما هو الظاهر (قوله ومن ثمه اى من كون البديهة والنظرية صفتين للعلم جوزوا لصاحب القوة القدسية اى الذى يحصل له جميع المطالب بلا فكر ان النظريات باسرها اى التى يحصل لنا بالفكر تصير بديهية لصاحب القوة القدسية لحصولها له بلا نظر (قوله فلا يرد اشارة الى الايراد بانه اذا كان الشئ نظريا عند زيد وبديهيا عند صاحب القوة القدسية فما وجه توقف النظرى على النظر لان معنى التوقف فى النظرى ما يمتنع حصوله بلا نظر مع انه يحصل لصاحب القوة القدسية بدونه فلا يبقى النظرى الذى حصل لزيد بالنظر نظريا (قوله وجه الدفع جواب عن هذا الايراد حاصله ان علم كل واحد من الفاقد وهو زيد مثلا وصاحب القوة القدسية متغائر بالشخص فالعلم الشخصى الذى حصل لزيد بالنظر لا يحصل لصاحب القوة القدسية بغيره بل هو شخص آخر فما كان متوقفا على النظر وهو الشخصى الذى فى زيد بقى كما كان لا انه حاصل بلا نظر والحاصل لصاحب القوة بلا نظر شخص آخر وان كان معلومهما واحدا (قوله وقد يجاب الخ اشارة الى جواب آخر عن الايراد المذكور بان معنى التوقف ليس كما هو المشهور من امتناع الوجود بدون الموقوف عليه بل ما يكون مصححا لدخول الفاء ويقال انه بعده سواء وجد بغيره اولا فالعلم الحاصل لصاحب القوة وان كان بلا نظر لكن يقال انه يحصل بعد النظر كما فى زيد فاقد القوة والجواب الاول انما هو اذا كان البديهة والنظرية صفتين للعلم واما اذا كانا صفتين للمعلوم فلا جواب الا الاخير ولا يجرى الجواب الاول فيه (قوله فتدبر اشارة الى ان اخذ التوقف بهذا المعنى خلاف المتعارف وهذا الجواب موقوف على جواز تعدد العلة المستقلة بمعنى الموقوف عليه التام وهو فى حيز الخفاء فالجواب عند القائلين بكونهما صفتين للمعلوم ان النظرى ما يتوقف مطلق حصوله على النظر بان يتوقف شئ من افراده على النظر فما حصل لصاحب القوة القدسية موقوف على النظر فى الجملة لتوقف حصوله فى فرد وهو فاقد القوة على النظر ولا يختلفان بالاشخاص والاوقات ولك ان تقول الاشكال على ما صرح به القوم من معنى التوقف

فى كلامهم والمعنى المذكور ليس مصرحا فى كلامهم والاصطلاح عليه لايضر المورد الاان يستخرج من كلام القوم فافهم والحق فى الاختلاف الواقع بين كون البديهة والنظرية صفتين للمعلوم او العلم ماحكم الاستاذ قدس سره فى شرحه تلخيصه ان وجود الطبيعة النوعية سابق على وجود الشخصية وتوقف الطبيعة على العلة امر مغائر لتوقف الشخصية عليها والمكتسب انما يكون الطبائع الكلية لان الجزئيات لاتكون كاسبة ولامكتسبة كماسيأتى تحقيقه والكاسب علة للوجود الذهنى المكتسب فالطبيعة الكلية التى هى مرتبة المعلوم تكون مسبوقة بها وسابقة على الشخصية ولايكون واسطة فى العروض للشخصية فى التوقف والاحتياج الى العلة فان الوصف فى الواسطة فى العروض لايتعدد كجالس السفينة فالحركة الواحدة ينسب الى السفينة بالذات والى الجالس بالعرض وههنا تعدد وصف التوقف والترتب لان وجود الشخصية موقوف على الكلية والكلية على العلة فههنا واسطة فى الثبوت وينسب التوقف الى المعلوم والعلم فالقول بكونهما صفتين للعلم وانحصارهما فيه كماقال المصنف باطل بل انما هما صفتان للمعلوم والعلم كليهما بالذات بمعنى عدم الواسطة فى العروض والمعلوم فقط بلا واسطة مطلقا لان توقف المعلوم على النظر بالذات وللعلم به توقف مرتبة الطبيعة التى هى مرتبة المعلوم بعدية بالذات فتحقق الواسطة فى العلم لافى المعلوم فافهم (والا) اى وان كان نظريا (لدار) اى يستلزم الدور (فيلزم تقدم الشئ على نفسه بمرتبتين) هذا معنى الدور لانه اذاتوقف شئ مثلا (ا) على شئ وهو (ب) صار (ب) الموقوف عليه مقدما على (ا) الموقوف واذاتوقف (ب) على (ا) فصار (ا) مقدما على (ب) لكونه موقوفا عليه فحينئذ تقدم (ا) على (ا) بمرتبتين لانه تقدم على (ب) فكان (ب) مقدما على (ا) فصار (ا) مقدما على المقدم على نفسه وهذا هو التقدم على نفسه بمرتبتين (بل بمراتب غير متناهية) يعنى يلزم على تقدير الدور تقدم الشئ على نفسه بمراتب غير متناهية كما يلزم التقدم بمرتبتين (فان الدور مستلزم للتسلسل) هذا دليل للزوم التقدم على نفسه بمراتب غير متناهية تقريره ان (ا) اذاتوقف على (ب) و (ب) توقف على (ا) فلاشك ان (ا) توقف على نفس (ا) وتقدم عليها وههنا مقدمتان صادقتان الاول ان نفس الشئ عينه والثانى الموقوف عليه يغائر الموقوف فكل ماوجد فى الواقع يجتمع مع هاتين المقدمتين الواقعتين فاذا وجد الدور فى الواقع كان مجتمعا معهما واذا اجتمع فوجد فى توقف (ا) على نفسه امران متغائران (ا) ونفس (ا) بحكم المقدمة الثانية وليس نفس (ا) الاعينه بحكم المقدمة الاولى فحكم (ا) والنفس التى هى عينه يكون واحدا ومايتوقف عليه (ا) يتوقف عليه نفس (ا) ايضافاذا توقف (ا) على (ب) فيتوقف نفس (ا) على (ب) ايضا ويتوقف (ب) على نفس (ا) فيلزم توقف نفس (ا) على نفسها وهى نفس نفس (ا) فحصل ههنا امران بحكم المقدمة الثانية نفس (ا) الموقوف ونفس نفس (ا) الموقوف عليه وهما متحدان حكم المقدمة الاولى وهى ان نفس الشئ ليس الاعينه فنفس نفس (ا) يكون عين نفس (ا) ونفس (ا) عين (ا) فيكون نفس نفس (ا) ايضاعين (ا) لان متحد المتحد متحد فيكون حكم نفس النفس عين حكم (ا) و (ا) اذا كان موقوفا على (ب) فنفس النفس يكون ايضا موقوفا عليه فتوقف نفس نفس (ا) على

(ب و ب)

(ب و ب) على نفس نفس نفس (ا) فصار نفس نفس نفس (ا) موقوفا على نفسها وهي نفس نفس نفس نفس (ا) بثلث مراتب ثم يقال نفس نفس نفس نفس (ا) متحدة مع نفس النفس ونفس النفس متحدة مع النفس والنفس متحدة مع (ا) فحكم (ا) وحكم نفس نفس نفس (ا) واحد واذا صار (ا) موقوفا على (ب) بكون نفس نفس نفس (ا) ايضا موقوفا عليه و ب موقوف على نفس نفس نفس (ا) فصار نفس نفس النفس موقوفا على نفسها وهي نفس نفس نفس النفس باربع مراتب فنفس نفس النفس بثلث مراتب يكون موقوفا ونفس نفس نفس النفس باربع مراتب موقوفا عليه ثم تجرى المقدمة الاولى والثانية كما علمت فيخرج النفوس بخمس مراتب وهكذا الى غير النهاية حتى يترتب نفوس غير متناهية وهذا هو التسلسل (قال السيد السند فى حاشية شرح المطالع ان قولنا الموقوف يغائر الموقوف عليه وان كان صادقا فى نفس الامر لكن لا يصدق على تقدير الدور وليس المراد ابطاله حتى يتم الكلام لكونه رافعا للامر الواقعى بل استلزامه للتسلسل (وايضا ان سلم صدقه على تقدير الدور فلا شك حينئذ يستلزم قولنا نفس (ا) تغائر (ا) فلا يجامع صدقه صدق قولنا نفس (ا) ليست الا (ا) فحاصل كلام السيد منع المقدمة الثانية بان تغائر الموقوف عليه وان كان فى نفسه واقعيا لكن على تقدير الدور غير صادق فى الواقع فلا يلزم اجتماع النفوس ولقائل ان يقول المقصود ابطال الدور واذا كان رافعا للامر الواقعى كان باطلا فحصل المقصود فاجاب بقوله وليس المراد آه بمعنى المقصود ههنا ليس ابطال الدور حتى يتم الكلام بكونه رافعا الامر واقعى بل المقصود استلزامه التسلسل وهو لا يتم بدون هذه المقدمة وهى على تقدير الدور ليست بصادقة ولو سلم صدقها فقال لا يجامع قولنا نفس (ا) ليست الا (ا) لانهما متنافيان فصدق هذه المقدمة معها محال فلا يستلزم الدور للتسلسل لبطلان واحد من الامرين الذين يبتنى الاستلزام عليهما واجيب عن المنع بان الدور اذا وقع فى نفس الامر وكان من الامور الواقعية صار مجامعا لجميع الواقعيات فيكون مجامعا لتينك المقدمتين لكونهما من الواقعيات فيلزم ما مر وما قيل ان ما يكون موجودا فى الواقع بدون اعتبار المعتبر وانتزاع المنتزع يجامع الواقعيات والدور ليس كذلك لانه معدوم حقيقة ووجوده ليس الا بفرض الفارض واعتبار المعتبر فلا يجامع الواقعيات مدفوع بان المقصود ان الدور اذا كان واقعيا لا بد من اجتماعه مع الواقعيات واجتماع الواقعيات فيما بينهما لا يستلزم المحال الا ان يقال ان تغائر الموقوف والموقوف عليه ليس من الامور النفس الامرية عند القائلين بالدور (وقال بعض المحققين التسلسل الذى يستلزمه الدور انما هو فى الامور الاعتبارية وهو ليس بباطل ويمكن الجواب عنه بان التسلسل فى الامور الاعتبارية وان لم يكن فى نفسه محالا لكن اذا كان حاصلا بالدور يجوز ان يكون محالا او يقال ليس المطلوب ههنا بيان لزوم المحال بل بيان لزوم كون الشئ مقدما على نفسه بمراتب غير متناهية وهو فى نفسه محال فان قلت ان توقف (ا) على (ب و ب) على (ا) اما من جهة واحدة او من جهة اخرى وعلى الاول لا تسلسل وعلى الثانى لا دور فما اجتمع الدور مع التسلسل ولا يستلزمه قلت نختار الشق الثانى لكن الجهات ليست متباينة ومتغائرة بالذات

متقدمة على كون (ا) موقوفا على (ب) وكون (ب) موقوفا عليه بل هي اعتبارات غير متغائرة بحسب المفهوم والاعتبار فى الموقوف والموقوف عليه لا بحسب المصداق لينافى الدور فالدور مع بقائه يستلزم التسلسل وهو تقدم الشئ على نفسه بمراتب غير متناهية فافهم فانه دقيق وقال الاستاذ قدس سره فى معارج العلوم باستلزام التسلسل للدور ايضا حاصله لو كان الاكتساب بطريق التسلسل لكان مجامعا لجميع المقدمات المنطقية وقد ثبت فى المنطق بالبرهان انه لابد للكواسب من مبدأ بحيث لايكون فوقه كاسب واذا كان المبدأ نظريا كان له كاسب وليس فوقه شئ لفرض كونه مبدأ فيكون كاسبه متاخرا عنه والمتاخر موقوف على المبدأ والمبدأ كان موقوفا عليه فصار دورا فاستلزم التسلسل للدور ولايخفى عليك ان من يقول بالاكتساب بطريق التسلسل لايسلم انه لابد له من مبدأ الاان يثبت عليه بطريق الالزام (او تسلسل) عطف على قوله لدار يعنى لو كان جميع كل واحد من التصور والتصديق نظريا يلزم التسلسل وهو استحضار امور غير متناهية لان النظرى يحصل عن غيره وهو ايضا نظرى يحصل عن غيره وهو ايضا كذلك هكذا يذهب الى غير النهاية قال فى الحاشية اعترض عليه العلامة فى شرح المطالع بقوله لزوم التسلسل مبنى على ان التصور لا يمكن اكتسابه من التصديق وبالعكس وهو ليس بثابت بالحجة بل بالاستقراء وهو ليس بحجة انتهى حاصله ان لزوم التسلسل على تقدير نظرية الكل موقوف على عدم امكان اكتساب كل من التصور والتصديق عن الاخر لانه لو امكن الاكتساب لايلزم التسلسل لجواز ان يكون التصورات كلها بديهية كما ذهب اليه الامام الرازى والتصديقات كلها نظرية تحصل من التصورات قوله ليس بثابت آه اى امتناع الاكتساب ليس بثابت بحجة تامة لان الحجج التى اوردوها غير تامة منها ما اورده الشيخ فى منطق الشفاء وحاصله ان الانتقال من امر واحد مفرد الى تصديق شئ ليس بممكن لان ذلك الامر لو كان وجوده وعدمه سواء فى ايقاع التصديق لم يكن مرجحا له فلا يكون له مدخل فى ايقاع التصديق لان موقع الشئ يكون علة مرجحة له وعلية المفرد لايكون الا بانضمام الوجود بان يقال زيد موجود او العدم اليه بان يقال زيد معدوم فان اقترن به الوجود او العدم صار تصديقا فموقع التصديق لم يكن الا تصديقا واعترض عليه المحقق الدوانى بان هذا يجرى فى التصورات ايضا فيلزم ان لايكون التصور حاصلا من التصور وهو كما ترى وبان الشى بانضمام الوجود او العدم لا يكون تصديقا ما لم يصدق به فما ذكره الشيخ مغالطة ومثل ذلك غريب عن مثله وما ذكر السيد الزاهد من الدليل فى حاشيته على الحاشية الجلالية فهو مقدوح وتحريره وقدحه فى حاشيتى عليهما ان شئت فارجع اليها قوله بالاستقراء آه يعنى امتناع اكتساب كل منهما عن الاخر ثابت بالاستقراء لانهم لم يجدوا تصديقا يكتسب من التصور ولا تصورا يكتسب من التصديق والاستقراء ليس بحجة يفيد اليقين وانما يفيد الظن (وهو) اى التسلسل (باطل) لانه يستلزم استحضار امور غير متناهية وهو محال وقالوا هذا موقوف على حدوث النفس اذ لو كانت قديمة يمكن لها تحصيل امور غير متناهية من الازل ولك

ان

ان تقول بعدم توقفه على حدوثها بل اذا كانت قديمة لا يمكن لها ايضا تحصيل امور غير متناهية لوجود العقل الهيولانى فافهم (لان عدد التضعيف ازيد من عدد الاصل) مثلا اثنان اذا ضعف اى اخذ مرتين صار اربعة فعدد الاربعة ازيد من عدد الاثنين البتة (وكل عددين احدهما) اى احد العددين (ازيد من الاخر) اى من العدد الاخر مثلا اربعة ازيد من الاثنين (فزيادة الزائد) اى الاربعة مثلا (يكون بعد انصرام) اى بعد تمام (جميع آحاد المزيد عليه) اى ماز يد هذا الاخر عليه مثلا اربعة انما زيدت على الاثنين بعد تمامه ووجود جميع آحاده وهو مجموع الوحدتين (فان المبدأ لا يتصور عليه الزيادة) والا لم يبق مبدأ لان المبدأ ما يكون قبل ذلك الشيء واذا كان قبل شيء آخر صار هو مبدأ فلا يكون قبل المبدأ زيادة ولا بعده ايضا زيادة لان بعده اوساطا وهى كما قال (والاوساط منتظمة) اى التى توجد بين المبدأ والجانب الاخر منتظمة متصلة بعضها مع بعض (متوالية) اى متتابعة احدها عقيب الاخرى فلا مساغ للزيادة فيها والا يلزم اختلال النظم (فحينئذ) اى اذا كان زيادة الزائد بعد انصرام المزيد عليه وثبت انتظام الاوساط (لو كان المزيد عليه غير متناه لزم الزيادة) اى زيادة الزائد على المزيد عليه (فى جانب عدم التناهى) للمزيد عليه (وهو) اى وجود الزيادة فى جانب عدم التناهى (باطل) لاقتضائه انصرام الغير المتناهى وعدمه وتوضيحه ان كل عدد يمكن ان يضعف لان التضعيف والتنصيف وغيرهما من عوارض العدد وعدد التضعيف يكون زائدا على عدد الاصل وهو المضعف لا محالة ولو وجد التسلسل يكون الاعداد الغير المتناهية موجودة قابلة للتضعيف لما مر من المقدمة الكلية فاذا ضعفناها يكون اعداد تضعيفها زائدة على اعداد الاصل وهو الغير المتناهى فهذه الزيادة اما فى جانب المبدأ او فى الاوساط او فى جانب الآخر وهو جانب عدم التناهى والاول باطل لان المبدأ لا يتصور عليه الزيادة والا لم يبق مبدأ ملصقة بل صار المبدأ ماقبله والثانى ايضا باطل لان الاوساط منتظمة متصلة ملصقة بعضها مع بعض فلو تخلل فيها الزيادة لاختل الانتظام فلا يتصور الزيادة الا فى جانب عدم التناهى وقد ثبت ان زيادة الزائدة لا يكون الا بعد انصرام المزيد عليه وانقطاعه فزيادة عدد التضعيف على الغير المتناهى لا يكون الا بعد انقطاعه وانصرامه واذا انقطع وانصرم صار متناهيا فيلزم تناهى غير المتناهى وهو محال (قال فى الحاشية ولا شك ان الامور الغير المتناهية سواء كانت مترتبة اولا مجتمعة فى الوجود او متعاقبة تكون معروضا للعدد بالضرورة فاذا ضعفنا ذلك العدد ولو تضعيفا عقليا اجماليا فمبلغ التضعيف بالضرورة ازيد من الاصل الى آخر المقدمات انتهى حاصله ان الدليل المذكور يجرى فى الامور الغير المتناهية مطلقا سواء كانت مرتبة اوغير مرتبة مجتمعة فى الوجود فى زمان واحد او متعاقبة فى الوجود بحيث يكون احدها معدوما فى زمان الآخر لان كلها معروضة للعدد وكل عدد قابل للتضعيف الى آخر المقدمات (قوله ولو تضعيفا عقليا اشارة الى دفع توهم عسى ان يتوهم ان الاعداد اذا لم تكن موجودة مجتمعة

كيف تضعف فى الخارج بالتفصيل ووجه الدفع ان مرادنا ليس التضعيف الخارجى التفصيلى بل التضعيف العقلى الاجمالى وهو حاصل فى الامور الغير المجتمعة ايضا فان قيل اتمام الدليل موقوف على عدم الزيادة فى الاوساط لا نتظامها واذا لم تكن مرتبة منتظمة فما المانع للزيادة فيها فلا يلزم الخلف فكيف يجرى الدليل فى الامور الغير المتناهية مرتبة كما يفهم من عبارة المصنف رحمه الله قلنا يثبت الترتيب بالمجموعات بان يقال مجموع الغير المتناهى موقوف على المجموع الذى نقص منه بواحد وهو موقوف على مانقص عنه بواحد وهكذا الى الاثنين فيجرى الدليل فتأمل[1] فان قلت اذا جرى الدليل فى الامور المتعاقبة يلزم جريانه فى الاعداد فيبطل لاتناهيه مع انها غير متناهية قلت لا تناهى الاعداد بمعنى اللاتقفية اى لا توجد فى الخارج الا متناهية وكل مرتبة يمكن ان يكون بعدها مرتبة اخرى لكن ليس كلها خارجة من القوة الى الفعل والمراد من المتعاقبة التى تخرج من القوة الى الفعل وان لم تكن مجتمعة ،لا يجرى فى الاجزاء المتصلة الغير المتناهية للجسم المتصل لعدم خروج كلها من القوة الى الفعل ومايخرج لا يكون الامتناهية وايضا لايجرى فى الزمان الغير المتناهى فى جانب الابد عند المتكلمين القائلين بابدية العالم لعدم كونه خارجا من القوة الى الفعل (وتناهى العدد يستلزم تناهى المعدود) هذا جواب سؤال مقدر وهو ان الدليل انما يبطل عدم تناهى الاعداد والتصورات والتصديقات انما هى معدودات فلايبطل عدم تناهيهما بالبرهان المذكور فالجواب ان المعدود معروض للعدد والعدد لازمة له فلو كانت المعدودات غير متناهية يلزم عدم تناهى الاعداد وهو باطل فبطل عدم تناهى المعدودات فتناهى العدد يستلزم تناهى المعدود والايلزم الافتراق بين اللازم والملزوم (فتدبر) اشارة الى ضعف الدليل بمنع امكان التضعيف فى كل عدد لجواز ان يكون التضعيف من خواص العدد المتناهى وبان التضعيف انما يكون عقليا اجماليا وهو لايوجب وجود مبلغ التضعيف فى نفس الامر ليلزم الخلف فى نفس الامر لان لزومه انما يظهر بعد وجود الزائد والناقص فى نفس الامر وههنا ليس كذلك اوبان العدد امر انتزاعى انما يعرض لما دخل تحت العدد الغير المتناهى خارج عنه ودعوى الضرورة بان كل موجود معروض وملزوم للعدد فى حيز الخفاء بل هى فى المتناهى مسلم وفى عديله ممنوع وهذاماقال الاستاذ قدس سره فى معارج العلوم (ولايعلم التصور) اى لايعرف التصور (من التصديق) بان يكون التصديق معرفا للتصور وهو معرف به (وبالعكس) اى لايعلم التصديق من التصور بان يكون التصور حجة موصلة الى التصديق هذا جواب لسؤال وهو ان لزوم الدور والتسلسل الباطلين على تقدير نظرية الكل

[1] قوله فتامل فيه اشارة الى ان الدليل لم يجر الا بعد اثبات الترتيب بين الامور فما صار جاريا الا فى المرتبة منه قدس سره

انمایکون اذالم یکتسب التصور من التصدیق و بالعکس والایجوز ان یکون جمیع التصورات بدیهیة وجمیع التصدیقات نظریة ویکتسب الثانی من الاول ولایلزم الدور ولاالتسلسل فابطال نظریة الکل بدون اثبات امتناع اکتساب احدهما من الآخر خرط القتاد فاجاب بان التصور لایکتسب من التصدیق وبالعکس فانما یکتسب بعض التصورات من بعضها وکذا التصدیقات لاتکتسب الامنها فاذا کان جمیع کل منهما نظریا یلزم الدور والتسلسل الباطلان (قال فی الحاشیة لانعرض لهذه المقدمة فی اکثر المتون ولابد منه حتی یلزم ان بعض کل منهما بدیهی والبعض الآخر نظری انتهی حاصله ان فی اکثر المتون لم یتعرض بامتناع اکتساب التصور من التصدیق وبالعکس مع انه لابد من تعرض هذه المقدمة لیلزم ان یکون بعض کل منهما بدیهیا وبعضه نظریا والایبقی احتمال کون جمیع احدهما بدیهیا وجمیع الآخر منهما نظریا ویحصل احدهما من الآخر فلایثبت ماهو المقصود من اثبات کون بعض کل منهما بدیهیا وبعضه نظریا ولعل وجه عدم التعرض عدم قیام الدلیل الشافی علی هذه المقدمة (لان المعرف مقول) هذا دلیل عدم علم التصور من التصدیق حاصله ان ما یحصل به التصور یکون معرفا والمعرف یکون مقولا علی المعرف بالفتح والتصدیق لیس بمقول علی التصور لانه لایقال ان التصور تصدیق فلایکون معرفاله فلایحصل به التصور (قال فی الحاشیة والکبری محذوفة فتمام الشکل هکذا لو اکتسب التصور من التصدیق لکان التصور معرفا فیکون مقولا ولاشیء من التصدیق بمقول فلاشیء من المعرف بتصدیق انتهی تحریر الدلیل هکذا کل معرف مقول ولاشیء من التصدیق بمقول ینتج من الضرب الاول من الشکل الثانی لاشیء من المعرف بتصدیق فثبت الاصل واثبات العکس سیظهر من قوله والتصور متساوی النسبة وهذا الدلیل لیس بتمام لان القائل بان التصور یعلم من التصدیق کیف یقول بان المعرف مقول بل یقول ان المعرف مایفید المعرف سواء کان مقولا اولا ولوسلم فمنع کبراه وهی ان التصدیق لیس بمقول لجواز ان یکون مقولا (وقد یستدل علی اثبات الصغری بان المقصود فی التصور اما الاطلاع علی الذاتیات وهی الجنس والفصل اوعلی العرضیات وهی اما اللازم او العرض المفارق وکل منهما محمول فثبت ان معرف التصور لابد من حمله علیه وعلی الکبری بان التصدیق مباین للتصور لاعارض له ولالازم له فلایحمل علیه فلایفیده (ویرد علیه انا لانسلم انحصار المقول فی الذاتیات والعرضیات اذیجوز ان یکون لبعض المقولات خصوصیة سوی ذلك ولانسلم انه لابد فی التصور من الاطلاع علی الذاتیات او العرضیات ولوسلم فیقال ان المعرف بالفتح کما یجوز تحصیله بتصور الذاتیات والعرضیات کذلك یجوز ان یحصل ایضا باذعان الذاتیات والعرضیات ولابد لابطاله من برهان علی ان هذا موقوف علی اثبات عدم حصول الشیء بالمبائن وهو بعد فی حیز الخفاء (والتصور متساوی النسبة) الی وجود التصدیق وعدمه وکلما هو متساوی النسبة لایکون علة مرجحة هذا دلیل العکس حاصله ان التصدیق لایکتسب من التصور لان الکاسب یکون علة للمکتسب ومرجحا لوجوده والتصور لیس بمرجح لوجود التصدیق لان

نسبة التصور الى وجود التصديق وعدمه سواء فان التصور توجد سواء وجد التصديق معه كما فى حالة الاذعان او لم يوجد كما فى الشك فلايكون مرجحا فكيف يكون علة كاسبة له (قال فى الحاشية ان اراد بتساوى نسبة التصور الى وجود التصديق وعدمه ان نسبته الى وجوده هى النسبة الى عدمه بلاتفاوت فذلك غير ظاهر لا بدله من دليل وان اراد ان التصور كمايتعلق بوجود التصديق كذلك يتعلق بعدمه كما هو الظاهر من كلامهم فمسلم لكن حينئذ فقد ان الترجيح غير ظاهر (حاصله انه ان اريد بتساوى نسبة التصور الى وجود التصديق وعدمه ان نسبته الى الوجود هى بعينه نسبته الى العدم فلانسلمه لانه لابد لاثبات هذا الدعوى من دليل وان اريد ان التصور يتعلق بوجود التصديق وعدمه فهذا لايضر الترجيح لجواز ان يكون مرجحا لوجود الشئ مايتعلق بعدمه ايضا على انا لانسلم استواء النسبة على تقدير كونه علة لايقال ان التصور والتصديق متبائنان بالنوع وبين الكاسب والمكتسب لابد من المناسبة التامة المصححة لانتقال الذهن منه اليه فكيف يكون احدهما كاسبا للآخر مع وجود التبائن النوعى لانا نقول التصديق المطلق وان كان متبائنا للتصور لكن يجوز ان يكون لبعض التصورات خصوصية مع بعض التصديقات وبحسبها يكون مفيداله وبهذا يندفع ماقيل ان اثر التصور مجرد تمثل الشئ فى الذهن مع عزل النظر عن كونه حقا او باطلا او كونه حاصلا فى نفس الامر او غير حاصل فيها على خلاف سنة التصديق فان اثره حصول الشئ اولا حصوله من حيث انه واقع او ليس بواقع والمقصود منه تحصيل هذا المعنى حتى يصح تعلق الاذعان به فلايترتب على التصور الذى يفيد مجرد تمثل الشئ فى الذهن (فبعض كواحد) من التصورات والتصديقات (بديهى) غير محتاج الى الفكر كتصور الحرارة والبرودة والتصديق بان الكل اعظم من الجزء (وبعضه) اى بعض كل واحد منهما (نظرى) يحصل بالكسب كتصور الملك والجن والتصديق بان العالم حادث هذا تفريع على مامر من امتناع نظرية الكل وبداهته وعدم اكتساب احدهما من الآخر فثبت ان بعض التصورات بديهى والبعض الآخر نظرى يحصل من البديهى منها وكذلك بعض التصديقات بديهى وبعضها نظرى يحصل من البديهى منها ولايحصل احدهما من الآخر (والبسيط) اى ما لايكون له جزء (لايكون كاسبا) اى موصلا الى الغير قال فى الحاشية خلافا للبعض ومن ثمه غير تعريف النظر الى تحصيل امر او ترتيب امور انتهى حاصله انه اختلف فى ان البسيط هل يكون كاسبا اولا فذهب البعض الى انه كاسب وغير تعريف النظر من ترتيب امور الى تحصيل امر او ترتيب امور ليشمل البسيط والمركب والمصنف اختار ان البسيط ليس بكاسب فبقى التعريف على حاله وهو ترتيب امور الخ (وقال فى المسلم ليس بمكتسب يعنى كما لايحصل به الغير كذلك لايحصل هو ايضا بالغير والدليل على عدم كونه كاسبا ان البسيط لايقبل العمل والترتيب ولابد فى الكسب منهما ويرد عليه انه لو اصطلحتم على انه لابد فى الكسب من الترتيب فلامناقشة فى الاصطلاح والالانسلم لزوم الترتيب فيه بل الكسب والنظر هى ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول سواء كان مفردا او مركبا كما عرف به صاحب التهذيب وايضا

يخرج التعريف بالفصل وبالخاصة وحدها الا انهما بسيطان كيف يحصل منهما شئ مع انه يصح التعريف بهما الا ان يقال ان مراد المصنف ان البسيط لايكون كاسبا فى الاكثر مثل المركب لان التعريف بالمفرد قليل بالنسبة الى التعريف بالمركب كما قال الشيخ والتعريف بالمفرد ندر خداج اى قليل ناقص لكن هذ التوجيه لايلايم قوله فلابد من ترتيب امور لانه يقتضى ان النظر ليس بدون ترتيب الامور الا ان يقال المراد انه لابد فى الكسب المنضبط والغالب فى الوقوع من ترتيب امور آه او يقال معناه ان البسيط لايكون كاسبا بالكسب المعتبر وهو مايكون للعمل والاختيار فيه مدخل لانه لايكون الا فى المركب واما مطلق افادة فهو فى البسيط ايضا وليس المراد نفيه فلا محذور (وبرهان عدم كونه مكتسبا ان كاسبه اما ان يكون مركبا او بسيطا فعلى الثانى اما ان يكون عينه او غيره فان كان الاول يلزم الدور وان كان الثانى فيكون مباينا له والشئ لايحصل من مباينه وعلى الاول اما ان يكون مركبا من الذاتيات او العرضيات او منهما فعلى الاول لايبقى البسيط بسيطا بل يكون مركبا من الذاتيات وعلى الثانى لم يحصل العلم بحقيقة البسيط لان العوارض لاتفيد الحقيقة وعلى الثالث ايضا لايحصل العلم بالحقيقة لان المركب من الداخل والخارج خارج فحاله كحال العوارض لقائل ان يقول ان التعريف بالعوارض وان لم يكن حد الكنه رسم والرسم من المعرفات فيكون كاسبا فالبسيط يكون كسبه بالرسوم فصار مكتسبا (فان قلت ان علم الشئ بالوجه اى بالعوارض ليس علما حقيقة لذلك الشئ بل علم بوجهه (قلت ان كان المراد ان هذا العلم ليس علما لذى الوجه والمعروض اصلا بل هو مجهول فهو باطل كما ترى وان اريد به انه ليس علمه بالكنه او غير ذلك من انواع العلوم فمسلم لكن لايضر المقصود لان المقصود هو مطلق العلم الا ان يقال على هذا التقدير لا يكون البسيط مكتسبا بالذات بان يلحقه الكسب اولا وبالذات فافهم (فلابد) فى الكسب (من ترتيب امور) هو فى اللغة جعل كل شئ فى مرتبته وفى الاصطلاح جعل الشيئين فصاعدا بحيث يطلق عليه الاسم الواحد ويكون لبعضها نسبة الى البعض بالتقدم والتأخر وهو اخص من الترتيب اذ لم يعتبر فيه نسبة البعض الى البعض بالتقدم والتأخر ومرادف للتأليف والمراد من الامور مافوق الواحد وهذا القول تفريع على عدم كون البسيط كاسبا معناه اذا لم يكن البسيط كاسبا فلا يكون الكاسب الا المركب فيكون فيه امور فلابد من ترتيب هذه الامور (للاكتساب وهو) اى الترتيب (النظر والفكر) فهذه العبارة تدل على ان النظر والفكر مترادفان والفكر يطلق على ثلثة معان الاول حركة النفس فى الامور العقلية سواء كانت لتحصيل مجهول اولا وحركة النفس فى الامور الحسية يسمى تخيلا يقابل الفكر والثانى مجموع الحركتين اى الحركة من المطالب الى المبادى ومن المبادى الى المطالب وهذا هو الفكر الذى يحتاج فيه وفى جزئيه الى المنطق ومن جعل الحدس مجموع الانتقالين دفعة فقال انه مقابل للفكر بهذا المعنى والثالث الانتقال من المطالب الى المبادى تدريجا من غير ان يجعل الحركة الثانية جزءا له وبازائه الحدس بالمعنى المشهور فانه انتقال من المبادى الى المطالب دفعة فيقابل الانتقال من المطالب الى المبادى تدريجا وهذا التقابل

يشبه تقابل الصاعد والهابط فان الفكر كالصاعد والحدس كالهابط والضروري ايضا مقابل له بهذا
المعنى فاذا كان الانتقال الاول دفعيا والثانى تدريجيا يحصل نوع من الضرورى وليس مقابلته
كمقابلة الحدس وليس الحدس واسطة بين الضرورى والنظرى بل هو قسم من الضرورى لان
مناط الضرورى انتفاء الحركة الاولى سواء انتفت معها الحركة الثانية اولا فان انتفت فيكون حدسا
ولايجعل نوعا من الضرورى كما اذا كان الانتقال الاول دفعيا والثانى تدريجيا ولم يجعلوا هذا
النوع فى اعداد الضرورى لندرة وقوعه فى العلم على مانقل فى شرح الاشارات من المعلم الاول
وارسطاطا ليس فالنظر متحد مع الفكر بحسب كل من معانيه ولايكون التغائر فى مفهومهما اصلا
فهما مترادفان وان فرق بان الفكر مجموع الحركتين او الترتيب اللازم للحركة الثانية والنظر يعتبر
فيه ملاحظة المعقولات الواقعة فى ضمن الحركتين والترتيب فهما متصادقان وليسا بمترادفين لاعتبار
الملاحظة فى احدهما وعدم اعتبارها فى الآخر (وههنا) اى فى مقام الكسب وكون البعض بديهيا
والبعض الآخر نظريا مكتسبا من الاول (شك) يبطل به الكسب وهو متمسك الامام فى القول
ببديهة التصورات كلها (خوطب اى جعل مخاطبا (به) بهذا الشك (سقراط) بفتح السين المهملة
وسكون القاف (قال) فى الحاشية وهو من تلامذة فيساغورس من اساتذة افلاطون وكان زاهدا
معلما بمخالفة اليونانيين فى عبادتهم الاصنام ومن ثمه قضابهم وكانوا احد عشر شهودا عليه بالقتل
فحسبه ملكهم ثم سقاه السم وهلك عن اثنى عشر الف تلميذ وتلميذ تلميذ وعاش قريبا من ثمانين
سنة وكان نقش خاتمه من غلب هواه فانتضح ومعنى سقراطيس فى اليونانية المعتصم بالعدل كذا
فى عيون الاطباء انتهى وفى فواتح الميبذى ان فيساغورس كان من تلامذة سليمان وافلاطون خاتم
الحكماء الاشراقيين وارسطو من تلاميذه واول المشائيين (وهو) اى الشك (ان المطلوب) اى
مايطلب تحصيله (اما معلوم) قبل التحصيل (فالطلب) اى ارادة تحصيله (تحصيل الحاصل) اى
تحصيل ماهو حاصل قبل الطلب (واما مجهول) قبل الطلب ليس بمعلوم اصلا (فكيف الطلب) لان
الطلب هو قصد تحصيل الشىء فما لم يعلم اصلا كيف يتوجه اليه ويقصد تحرير الشك ان طلب
المطلوب بالكسب محال لان المطلوب اما معلوم قبل الطلب او مجهول فان كان معلوما قبله فيلزم
عند الطلب تحصيل ماهو حاصل فهذا التحصيل ان كان عين التحصيل الاول فما يفيد الطلب شيئا
وان كان بالكسب الجديد مرة اخرى فهو مستحيل بحصول الحاصل وان كان مجهولا ليس بمعلوم
اصلا فكيف يصح طلب ذلك المجهول بالكسب لان المطلوب لابد له من العلم اولا ليقصد ويتوجه
اليه فيمتنع الكسب بالمرة فما ظن بعض الشارحين من ان هذا الشك مختص بالتصور ولايجرى
فى التصديق منشأه ان المطلوب التصديقى عبارة عن الاذعان بالنسبة والتصور يتعلق بكل شىء
فيقال ان المطلوب معلوم اى متصور قبل الطلب وليس الطلب فيه تحصيل الحاصل لان الحاصل هو
تصوره ومايطلب هو تحصيل الاذعان وكذلك هو مجهول باعتبار الاذعان ومعلوم باعتبار مايتعلق
به الاذعان ويطلب بحسب الاذعان بخلاف التصور فانه لوكان معلوما فمعلوميته انما هو تصور

مفهومه

مفهومه فهو حاصل قبل الطلب فتحصيله بالطلب تحصيل الحاصل وان لم يكن معلوما فكان مجهولا
ومجهوليته عبارة عن عدم تصوره فاذا لم يتصور صار مجهولا مطلقا فيلزم طلب المجهول المطلق
بخلاف التصديق فان مجهوليته قد تكون باعتبار الغفلة عن الاذعان مع تصور ذات المذعن
فلا يكون مجهولا مطلقا فاجيب عنه بان اذعان النسبة اما مغفول عنه بالكلية بمعنى انه ليس بحاصل
للنفس اصلا او حاصل لها فعلى الاول طلب المجهول فيمتنع الطلب وعلى الثانى تحصيل الحاصل (فان
قيل انه معلوم باعتبار تصور النسبة المذعنة قبل الطلب فلا يكون مجهولا مطلقا (قلنا هذا يرجع
الى الجواب المذكور للشك ولا شك فى جريانه فى الشك باعتبار التصديق ايضا واما اختصاص
الايراد بالتصور فلا وجه له (واجيب) عن الشك (بانه معلوم من وجه ومجهول من وجه) يعنى
ان المطلوب معلوم من وجه ومجهول من وجه فحاصل الجواب منع الانحصار فى المعلومية بجميع
الوجوه والمجهولية كذلك واختيار الشق الثالث وهو كون الشيء معلوما من وجه ومجهولا من
وجه فاذا كان المطلوب معلوما من وجه وطلب تحصيله بوجه آخر مجهول لا يلزم تحصيل الحاصل
لان الوجه المجهول الذى قصد تحصيله ليس بحاصل ولا طلب المجهول المطلق لان هذا الشيء
معلوم بالوجه المعلوم (فعاد) الشاك (قائلا) اى يقول الشاك (بان الوجه المعلوم) اى الوجه
الذى يعلم المطلوب به (معلوم) لا حاجة الى تحصيله والا يلزم تحصيل الحاصل (والوجه المجهول)
اى الوجه الذى لا يعلم المطلوب به (مجهول) لم يعلم بعد فطلبه بهذا الوجه طلب للمجهول المطلق
(وحله) اى حل ما عاد الشاك (ان الوجه المجهول ليس مجهولا مطلقا حتى يمتنع الطلب) يعنى
الوجه الذى لم يعلم ليس غير معلوم اصلا بوجه من الوجوه ليكون مجهولا مطلقا ويمتنع الطلب بل
هو معلوم بوجه (فان الوجه المعلوم وجهه) اى وجه المجهول فهو معلوم بالوجه بهذا الوجه المعلوم
حاصل هذا الجواب اختيار الشق الثانى وهو ان الوجه المجهول مجهول لكنه ليس مجهولا مطلقا
ليلزم طلب المجهول المطلق بل لهذا الوجه المعلوم علاقة معه فهو معلوم به (الا ترى ان المطلوب
الحقيقة المعلومة ببعض اعتبارانها هذا) اى خذه واحفظه هذا الكلام تأييد لكون المطلوب معلوما
من وجه حاصل التأييد ان المقصود والمطلوب بالكسب الحقيقة التى هى معلومة ببعض الاعتبارات
ويطلب باعتبارات اخرى مثلا تكون معلومة بالوجه ومطلوبة بالكنه فيطلب تصورها بالذاتيات
مع انها متصورة ببعض العرضيات وقد تكون معلومة ببعض العوارض ويطلب تصورها ببعض
آخر فهذه الحقيقة مطلوبة ومجهولة مطلقا ليمتنع الطلب ويجرى هذا الجواب فى التصديق ايضا بانه
معلوم بحسب التصور مجهول باعتبار الاذعان فالمطلوب هو التصديق الذى يعلم ببعض
الاعتبارات وان اختلج فى صدرك ان المطلوب حقيقة فى الشيء المعلوم وجه والمجهول بوجهه
انما هو الوجه الذى لا يعلم وهو مجهول مطلق لان الوجه المعلوم وجه لذلك الشيء حقيقة لا
الوجه المجهول فجوابه ان المقصود والملتفت اليه بالذات فى العلم بالوجه انما هو ذو الوجه
ففى المجهول انما المقصود علم ذى الوجه بازالة جهالته بهذا الوجه وليس الوجه مقصودا

بالذات فالمطلوب معلوم ببعض الوجوه فافهم (وليس كل ترتيب) باى وجه كان (مفيدا) للمطلوب بحيث لايعرض فيه الغلط (ولاطبيعيا) اى ليس على نظم طبيعى بحيث اذا حصل فى الذهن ينتقد طبيعة الانسان وفطرته الى المطلوب الصحيح بلا كلفة ولايعرض له الخطا ولايلزم الخلف هذا دفع توهم عسى ان يتوهم انه يجوز ان يكون الترتيب مفيدا للمطلوب ووقع على النظم الطبيعى بحيث يكفى الفطرة الا نسانية للا نتقال منه الى المطلوب بدون الحاجة الى المنطق ووجه الدفع ان بعض الترتيب وان امكن ان يكون مفيدا واقعا على النظم الطبيعى لكن كل ترتيب ليس كذلك فلا يكفى الفطرة فى الا نتقال (ومن ثمه اى من اجل عدم افادة كل الترتيب ووقوعه على النظم الطبيعى (ترى الآراء) اى عقول العقلاء القاصدين للصواب الهار بين عن الخطأ (متناقضة) متخالفة فى النتايج حتى ذهب راى البعض الى مطلوب وراى بعض آخر الى نقيضه فان بعضهم قائلون بقدم العالم والبعض الآخر بحدوثه بل الانسان الواحد يناقض نفسه فى وقتين كما تجد انت فى نفسك وكذا حال غيرك فعلم ان العقل الصرف لايكفى والالما وقع الخطأ عن العقلاء الطالبين للصواب (فلابد من قانون) وهو لفظ سريانى روى انه اسم لمسطر الكتاب فى اللغة السريانية وفى الاصطلاح مرادف للاصل والقاعدة وهو امر كلى يحصل منه بجعله كبرى لصغرى سهلة الحصول خبرى يقصد منه عرفانه مثلا قولنا كل سالبة كلية ضرورية تنعكس سالبة كلية دائمة قضية مشتملة بالقوة على احكام جزئيات موضوعها فاذا اردت ان تعرف حكم قولنا لاشىء من الانسان بفرس بالضرورة مثلا وعلمت انه جزئى من جزئيات موضوعها وهو السالبة الكلية الضرورية فنقول هذه سالبة كلية ضرورية وهى تنعكس سالبة دائمة فهذه ايضا تنعكس الى سالبة كلية دائمة وهى قولنا لاشىء من الفرس بانسان دائما وهكذا فى المسائل الاخرى المنطقية هذا ما فى بعض الشروح (عاصم) اى حافظ للذهن (عن الخطأ) اى عن وقوع الخطأ (فيه) اى فى الترتيب (وهو) اى القانون العاصم (المنطق) وهو مصدر كما جاء فى القاموس نطق ينطق نطقا ومنطقا او اسم مكان والنطق على قسمين ظاهرى وهو التلفظ وباطنى وهو الادراك وقد يطلق على مايصدر عنه ذلك الفعل ولهذا العلم مناسبة مع المعانى الثلثة لانه يقوى الاول وهو يسلك فى الثانى مسلك السداد ويحصل بسببه كمالات الثالث لان القوة العاقلة يقدر بسببه على النطق ويحصل به كمالات الادراك فلذا سمى بالمنطق فعلم منها امران من الامور الثلثة المذكورة فى المقدمة رسم المنطق والحاجة اليه للعصمة عن الخطأ (فان قلت الاحتياج الى المنطق يستلزم الدور والتسلسل وهما باطلان فكذا ملزومهما بيان الملازمة ان المنطق لايخلو اما ان يكون بديهيا او كسبيا فعلى الاول يلزم الاستغناء عن تعلمه وتدوينه وعلى الثانى اما ان يكون اكتسابه من القواعد المنطقية اوغيرها فعلى الاول يلزم الدور لتوقفه على نفسه وعلى الثانى يلزم التسلسل (قلت المنطق عبارة عن مجموع المسائل فبعضها بديهى وبعضها نظرى والنظرى يحصل من البديهى فلايلزم الدور والتسلسل (فان قيل ان صاحب القوة القدسية

يحصل له جميع المطالب بلا كسب فما الحاجة الى المنطق (قلت عدم احتياج بعض الناس لاينفى
الاحتياج مطلقا فتحصيل المعلوم بالنظر لايتم بدون المنطق واورد على التعريف (بان المنطق
عبارة عن القوانين الكثيرة فكيف عرفه بانه قانون (وبان العصمة قد يكون بغير المنطق ايضا
(وبانها غير منحصرة فى القانون لانه امر كلى ويجوز ان يكون العاصم اعم من الكلى والجزئى
(وبان المنطقيين ايضا يخطئون فلو كان عاصما فكيف يقع الخطأ لهم (والجواب عن الاول بان
المنطق لما كان علما واحدا فصارت القوانين كلها فى حكم الواحد فلذا عرفه بقانون (وعن الثانى
بانه ليس المراد نفى العصمة عن الغير بل بيان ان المنطق عاصم وعن الثالث بان المراد ترتب
العصمة على الامر الكلى لا الانحصار فيه وهذا هو المراد بالاحتياج الى المنطق لا التوقف الحقيقى
وعن الرابع بان عروض الخطأ للمنطقيين لعدم رعاية قواعد المنطق على الطريق الاصوب فى
الترتيب والهيئة ولابد لرفع الخطأ من رعايتها كذلك وصواب الترتيب فى القول الشارح مثلا بان
يوضع الجنس اولا ثم يقيد بالفصل وصواب الهيئة ان يجعل للاجزاء صورة وحدانية تطابق بها صورة
المطلوب وصواب الترتيب فى مقدمات القياس ان يكون الحدود فى الوضع والحمل على ماينبغى
وصواب الهيئة ان يكون فى الكيف والكم والجهة على ماينبغى وصواب الترتيب فى القياس ان يكون
اوضاع المقدمات فيه على ماينبغى وصواب الهيئة فيه ان يكون من ضرب منتج والفساد فى البابين
لايكون الا اذا كان خلاف ماينبغى فلذا يقع الخطأ لبعضهم (فان قلت قد يعرض الغلط للفكر الراعى
للقوانين النطقية (قلت هذا نادر والنادر كالمعدوم (لايقال ان العقل الصرف اذا رفع عنه العوائق
الخارجية وجرد عن الشوائب الوهمية لايعرض به الخطأ ايضا فما الفرق بينه وبين المنطق (لانا
نقول ان التجرد فى العقول متعذر لغلبة الاوهام عليها ورعاية القواعد المنطقية وعدم اهمالها ممكن
فهو عاصم لوجود شرائط العصمة (والحق ان الحاجة الى المنطق انما هى بطريق الاستحسان لا بطريق
التوقف لجواز حصول الاحتراز عن الخطأ فى الفكر بوجه آخر كالحدس وغيره وقد يشبه الوهمى الكاذب
بالضرورى ولايحصل التميز بينهما باستعمال المنطق بل بالعقول الصافية واذا كان للمنطق
امداد ضعيف فصارت الحاجة اليه ضعيفة فافهم (وموضوعه) اى موضوع المنطق موضوع كل علم
مايبحث فيه عن عوارضه الذاتية والعوارض الذاتية ماتلحق الشىء لذاته كلحوق ادراك الامور
الغريبة للانسان بالقوة او بواسطة امر خارج مساو له كلحوق التعجب له بادراك الامور المستغربة
والمراد باللحوق بالذات عدم الواسطة فى العروض بان يكون العارض عارضا للواسطة بالذات
ولايكون لذى الواسطة الا بالمجاز كالحركة لجالس السفينة بواسطتها وعدم احد قسمى الواسطة فى
الثبوت هو ان يكون كل من الواسطة وذى الواسطة معروضا حقيقيا كالحركة العارضة لليد والمفتاح
والقسم الآخر منها وهو كون ذى الواسطة معروضا حقيقيا بدون الواسطة كالصباغ للون الثوب
المصبوغ لاينافى اللحوق بالذات والمراد باللحوق المساوى مايكون لحوقه بواسطة لا بالذات
لكن بشرط ان يكون الواسطة مساوية فالواسطة ههنا اعم من ان يكون واسطة فى العروض

اواحد قسمى الواسطة فى الثبوت وهو القسم المنفى فى الاول فالعارض للشئ لا بالذات ولا بالمساوى بعد عرضا غريبا سواء كان بالامر الاعم او الاخص او المبائن وتحققا ويسمى عرضا غريبا لغرابته عن الذات لانه احق ان يعد من احوال مايلحقها بسببه (فان قلت ان اللاحق بالامر المساوى ايضا احق ان يعد من احوال المساوى لامن الذات فما وجه الفرق بينهما يعد احدهما من العرض الذاتى والآخر من الغريب (قلت الامر المساوى ليس منفكا عن الذات وهو مرتبط بها ارتباطا تاما فما ينسب اليه ينسب الى الذات بهذه الخصوصية بخلاف ماينسب اليها بالامر الاعم والاخص واما العرض الاعم والاخص من الموضوع فهو عرض ذاتى للموضوع (فان قلت قد يبحث فى العلم من العوارض اللاحقة لنوع موضوع العلم وعرضه الذاتى وغير ذلك فكيف يقال انه لايبحث فى العلم الاعن الاعراض الذاتية لموضوع العلم (قلت المراد مرجوع البحث الى موضوع العلم ولاشك ان البحث عن انواعه واعراضه يرجع الى الموضوع (المعقولات) اى مايوجد فى الذهن هذا احتراز عماذهب اليه البعض من ان موضوعه الالفاظ من حيث انها تدل على المعنى لزعمهم ان المنطق يقال فيه ان الحيوان الناطق معروف والحيوان جنس والناطق فصل وان العالم متغير وكل متغير حادث مثلا قياس والقضية الاولى الصغرى والثانية الكبرى وهما مركبان من الموضوع والمحمول فزعموا ان هذه الاسامى بازاء الالفاظ فيكون الالفاظ موضوعة ومافهموا ان نظر المنطقيين ليس الا فى المعقولة من هذه الالفاظ وايراد الالفاظ ليس الا للافادة والاستفادة فايرادها بالتبع لا بالذات فظهر ان البحث فى المنطق ليس الاعن المعقولات وهى على قسمين معقولات اولى وهى مايحصل فى الذهن ولايلاحظ عروضه لشئ فيه ومعقولات ثانية وهى مايكون ظرف عروضه الذهن سواء كان شرطا لعروضه كالكلية والجزئية فان الوجود الذهنى شرط لعروضهما لانهما من صفات المفهوم والمفهوم مايحصل فى الذهن اولم يكن شرطا كالشيئية وغيرها فانها يعرض للشىء فى الذهن والخارج جميعا وموضوع المنطق انما يكون بالاعتبار الاول والمصنف اختار مذهب المتأخرين القائلين بكون موضوع المنطق هو المعقولات مطلقا ولم يقيد بالثانية كما قيد المتقدمون لئلايرد مايورد عليهم من ان البحث فى المنطق قديكون عن نفس المعقولات الثانية كالذاتية والعرضية والكلية والجزئية بان يجعل كل واحد منها محمولات على المعقولات الاولى مع ان نفس موضوع العلم ومايتجوهر عنه لابد ان يكون مفروغا عن البحث فيه وانما يكون البحث عن احواله فلوكانت المعقولات الثانية موضوعا للعلم كيف يبحث عن نفسها فيه فعلم ان الموضوع هى المعقولات فقط (ولك ان تقول ان البحث عن المعقولات الثانية ليس من حيث نفسها بل من حيث انها من احوال المعقولات الثانية الاخرى مثلا البحث عن الذاتية والعرضية ليست من حيث نفسها بل من حيث انها من احوال الكلية وهى معقولة ثانية لانها تعرض لما حصل فى الذهن فهو من المعقولات الاولى والكلية من المعقولات الثانية والذاتية والعرضية من احوالها فهما من المعقولات الثالثة (فان قلت قد يبحث عن الكلى ايضا (قلت البحث من تصور الكلى ومفهومه ليس من المسائل المنطقية

لانه

لانه لادخل له فى الايصال وكذلك التصديق بثبوته للاشياء لاتعلق له فى المنطق فعلم ان مفهوم المعقولات التصورية والتصديقية لايصح للبحث من حيث الايصال وكذا ماصدقتا عليه من المعقولات الاولى فليس البحث عنهما الابرجوعهما الى المعقولات الثانية فان قلت قديكون البحث فى المنطق عن وجود الكلى الطبيعى وابهام الجنس وعلية الفصل وتحصل النوع منهما كما سياتى وهذاليس بحثاعن احوال المعقولات الثانية (قلت البحث من هذه الامور على سبيل المبدئية لامن حيث انهامن المسائل المنطقية لان البحث فى المنطق عمايكون له دخل فى الايصال وهذه الامور ليست كذلك (وطريق البحث عن الاعراض الذاتية ان تحمل على موضوع العلم او انواعه او اعراضه فهى من حيث انهايقع البحث فيهاتسمى مباحث ومن حيث انهايسأل عنهاتسمى مسائل ومن حيث انها يطلب حصولها تسمى مطالب ومن حيث انها يستخرج من البرهان تسمى نتائج ومن حيث انهاتكون كلية قاعدة وقانونا ومن حيث اشتمالها على الحكم قضية ومن حيث احتمالها للصدق والكذب خبراومن حيث افادتهاللحكم اخباراومن حيث كونها جزءامن الدليل مقدمة ومن حيث انهاتطلب من الدليل مطلوبافالمسمى واحد وان اختلف العبارات باختلاف الاعتبارات وقال الاستاذ قدس سره فى شرحه ان موضوعه المعقولات سواء كانت معقولات اولى اوثانية اوثالثة لان المعقول الثانى كالكلى والجزئى والذاتى والعرضى تجعل محمولات على المعقول الاول والموضوع لايجعل محمولا فتأمل فيه (من حيث الايصال الى تصور وتصديق) هذااحترازعن حيثية كونها موجودة اومعدومة اوجواهر او اعراضا ونحوها فان البحث عنها من هذه الحيثيات انما هوفى العلم الالهى وليس من وظائف المنطق وهذاالقيد علة البحث عن الاعراض الذاتية اوقيدلعروضها فى نظر الباحث معناه ان البحث عن الاعراض الذاتية من حيث الايصال الى التصور المجهول اوالتصديق كذلك لامن جهة اخرى وهذا القيد ملحوظ فى نظر الباحث ولادخل له فى عروض العوارض ولافى معروضاتهابان يكون شرطااوعلة للعروض بل سببا للبحث وقيدا للموضوع فى نظر الباحث والايلزم ان يكون الايصال شرطا لعروض الجنسية والفصلية مع ان الجنس والفصل عارضان لمعروضيهما سواء كان موصلا اولا وايصال اعم من ان يكون قريبا كالحد والرسم فى التصورات فانهما يوصلان الى المجهول التصورى بلاواسطة شىء آخر وكالقياس فى التصديقات فانه موصل قريب الى المجهول التصديقى وكذاالاستقراء والتمثيل اوبعيدا كالجنس والفصل فانهما يوصلان بواسطة انضمام احدهما الى الآخر ليحصل منهما الحد ويوصل الى المجهول وهو محدود وكالقضية وعكسها ونقيضها فانها مالم ينضم اليها ضميمة ولم تجعل قياسا لاتوصل الى التصديق والتصورات ايضا من الموصل الابعد الى التصديقات كالموضوعات والمحمولات فانهما يوصلان الى القضية والقضية توصل الى القياس والقياس يوصل الى المجهول التصديقى (ولما كان فى الكسب الطلب وهو لايكون بدون الطالب والمطلوب والمطلب والاولان ظاهر ان لاحاجة الى بيانهما فكان الثالث مخفيافاراد ان يبينه فقال (ومايطلب به) اى الشىء الذى يطلب به الشىء الآخر (يسمى) ذلك (مطلبا)

لكونه آلة الطلب فالظاهر بكسر الميم لمناسبة المقام لكنه خلاف المشهور لان المشهور هو الفتح فعلى هذا التقدير يكون مصدرا ميميا او اسم ظرف فاطلاقه على آلة الطلب بالمجاز (و امهات المطالب) جمع الام والمراد بها الاصل فاصول المطالب (اربع) الاول مطلب (ماو) الثانى مطلب (اى) بالتشديد (و) الثالث مطلب (هل و) الرابع مطلب (لم) فتلك المطالب متبائنة وما سواها تابعة لها متفرعة عليها (فما) اى لفظ ما (يطلب به) اى بلفظه وفى بعض النسخ بلام الجارة بدون صيغة المضارع وبدون لفظ به معناه ظاهر (التصور) اى تصور الشىء (بحسب شرح الاسم) اى بيان اسمه ومفهومه (فتسمى) اى ما (شارحة) لشرحه اسم الشىء فما الشارحة ما يطلب به تصور شىء باعتبار مفهومه مع قطع النظر عن انطباقه على الطبيعة الموجودة فى الخارج سواء كان معدوما كالعنقاء او موجودا كالانسان اذا قطع النظر عن وجوده فاذا سئل عن العنقاء او الانسان قبل العلم بوجوده فيكون المسؤل عنه مفهومها سواء كان التعبير عن المفهوم بالذاتيات او العرضيات فيندرج فيه الحد والرسم تاما او ناقصا (او بحسب الحقيقة) اى ما يطلب به التصور بحسب الحقيقة بمعنى انه يسأل عن حقيقة ما دخلت عليه (فحقيقية) اى فيسمى ما حينئذ بالحقيقية كما يسمى سابقا بالشارحة لبيانها ذات الشىء التى يكون حقيقة ذلك الشىء فما الحقيقية يطلب به تصور الشىء الذى علم وجوده كالانسان اذا علم وجوده فيطلب تصوره بحسب الحقيقة وهذا ايضا اعم من ان يكون تصوره بالحد او الرسم تاما او ناقصا (فان قلت اذا كان التصور فى كليهما اعم من ان يكون بحسب الحد والرسم فما الفرق بينهما (قلت الفرق بينهما ان الشارحة لا يشترط فيها العلم بالوجود ويشمل المعدوم والموجود الغير المعلوم وفى الحقيقية لابد من علم الشىء بالوجود لا يقال ان ما الحقيقية اما ان يفيد فائدة زائدة على الوجود وهو تصور الحقيقة ام لا فعلى الثانى لا يعد مطلقا برأسه لان مفاده يحصل بما الشارحة المفيدة لتصور المفهوم وهل البسيطة المفيدة للوجود وعلى الاول لا يجاب الا بالكنه فكيف يكون شاملا للحد والرسم (لانا نقول بحسب اللغة لا فرق بينهما الا بحسب العلم بالوجود فى الحقيقية وعدمه فى ما الشارحة وحصول هذا المطلب من ما الشارحة وهل البسيطة لا يضر ذكره استحسانا لتميزه من كل واحد منهما بانفراده اذ الحاصل من المطلبين تصور الشىء وعلم وجوده لكن ليس هذا التصور حاصلا بعد العلم بوجوده كما فى الحقيقية فانا اذا تصورنا الشىء بمفهومه ثم علمنا وجوده فيطلب بعد العلم بوجوده تصوره بوجه خاص سواء كان بالكنه او غيره فهذا التصور مطلب الحقيقية ففى الحقيقية زيادة توضيح على مطلب ما الشارحة والهل البسيطة وقد يقال فى الفرق بين الشارحة والحقيقية ان ذكر الحد فى الشارحة ليس من حيث انه حد بل من حيث انه عنوان وشرح لاسمه بخلاف الحقيقية فانه دقيق قال فى الحاشية (انقلت جواب ما منحصر فى الحد والجنس والنوع كما ذكروا وسيجىء فى هذه الرسالة وذلك مناف لما دل عليه المقام من جواز كون الرسوم جوابا (قلت حقيقة الامر كذلك لكنهم توسعوا فجوزوا الرسوم والتعريف اللفظى فى الجواب وتفصيل ذلك فى الحواشى القديمة وتعليقاتها انتهى حاصل السؤال ان

انحصار

انحصار جواب ما فى الجنس والنوع كما سيجىء فى باب الكليات الخمس يقتضى عدم جواز وقوع الرسوم فى الجواب فما وجه تجويزه فيه والتجويز ينافى الحصر حاصل الجواب انه لاشك فى انحصار جواب ما فى الثلثة اذ السؤال حقيقة اما بحسب الخصوصية فقط كما فى الفصل او بحسب الشركة فقط كما فى الجنس او بحسب كليهما كما فى النوع فالجواب لايكون الا بذكر واحد منهما وحقيقة الامر كذلك وتجويز الرسوم والتعريف اللفظى فى الجواب بحسب المجاز والتوسع يعنى اذا لم يتيسر الجواب عن الذاتيات كما فى الواجب تعالى مثلا فجوزوا وتوسعوا فى الجواب عنه بالرسم فاندفع المنافاة بين الحصر والتجويز لاختلاف الاعتبارين والتعريف اللفظى وان لم يكن فيه تحصيل الصورة لكن لما كان الغرض منه احضار صورة مخزونة فصار بمنزلة التصور ابتداء فوقع فى جواب ما وعد من المطالب التصورية والتعريف الاسمى وهو مايحصل تصور مالم يعلم وجوده داخل فى مطلب مافى اللفظى ايضا فهم المعنى من اللفظ فتوسعوا فيه فادخلوا فى مطلب ماهذا توضيح ما فى الحاشية (واى لطلب المميز) اى يطلب مايميز الشئ عن اغياره متلبسا (بالذاتيات) بان يكون المميز من جملة الذاتيات كما اذا قيل الانسان اى شئ هو فى عرضه فمعناه السؤال عمايكون عرضيا يميزه عن غيره فيجاب بالخاصة وهى الضاحك (وهل لطلب التصديق بوجود الشئ فى نفسه) اى فى نفس الشئ من غير زيادة على الوجود كما يقال هل العنقاء موجود ام لا (فتسمى بسيطة) لبساطته وعدم طلب الزيادة على الوجود (اوعلى صفة) عطف على فى نفسه معناه هل يطلب التصديق بوجود شئ على صفة كقولنا هل الانسان عالم اوجاهل (فمركبة) اى هذه الهل تسمى هلا مركبة لتركبه وطلب الزيادة على الوجود وهى الصفة فهل البسيطة متخللة بين ما الشارحة والحقيقية لان مالم يعلم مفهوم الشئ لم يطلب وجوده فى نفسه ومالم يصدق بوجود الشئ فى نفسه لم يطلب حقيقته فهل البسيطة الطالبة للوجود مؤخرة عن الشارحة الطالبة للمفهوم ومقدمة على ما الحقيقية الطالبة للحقيقية واما هل المركبة فلاشك فى تاخرها عن ما الشارحة وهل البسيطة اذ لا كمال فى علم احوال المعدومات ومشكوك الوجود واما تأخرها عن ما الحقيقية فغير ظاهر لانه قد يطلب الصفات بدون عرفان الحقيقية لكن الانسب التأخير لان طلب الصفات بعد تصور الحقيقة والوجود اليق ومطلب اى مقدم على الهل المركبة لان تصور الذاتيات التى قوام الذات بها يستحسن ان يقدم على التصور بالعوارض ولاشك ان التصور بالعوارض مقدم على التصديق بها ومطلب ما الشارحة مقدم على جمع المطالب (وقسم صاحب الافق المبين مطلب هل الى ثلثة اقسام وزاد مطلب هل التى هى هل الابسط على القسمين المذكورين فى المتن ويطلب بها التصديق بفعلية الحقيقة وسنخ قوامها وهذا اثر من الجاعل فى نفس الماهية على مايحكم به الجعل البسيط ففى هذا القسم سؤال عن الشئ بحسب التقرر وهو مرتبة متقدمة على الوجود ورد عليه السيد الزاهد حاصله ان مطلب هل الابسط على ما اخترعه اما تصديق متعلق بقوام الماهية من حيث هى ولاشك انه غير صالح للطلب ضرورة ان حمل الشئ

على نفسه ممتنع فاين الطلب اوغير مفيد فاين النفع واما تصور متعلق بقوام الماهية فصار من مطلب ما الشارحة ولا يجاب بان المطلوب فى هل الابسط تصديق ثبوت الذاتيات للذات لانه موقوف على نظرية ثبوت الذاتيات للذات وهو فى حيز الخفاء بل بما اجاب بعض الشارحين حاصل ان مرتبة تقرر الماهية متقدمة على مرتبة الوجود وهى قد تكون مجهولة القوام كقوام ماهية العنقاء فيسأل عنه هل هى متقررة ام لا فاذا كانت الماهية مجهولة القوام فيصح السؤال عن اصل قوامها وما اورد عليه بان التصديق انما يتعلق بمفاد الهيئة التركيبية عند المحقق الباقر والهيئة التركيبية مركبة من الموضوع والمحمول فالمحمول ان اخذ هو مرتبة القوام فلايخفى انه رجوع الى حمل الشىء على نفسه وان اخذ التقرر الذى هو من العوارض فلايخفى ان مفاد الهيئة حينئذ هى المرتبة المتأخرة عن مرتبة القوام على ماصرح به ذلك المحقق فقول المجيب ان مرتبة التقرر قد تكون مجهولة ان اريد به الجهل التصورى فمسلم لكنه لاينفعه وان اريد به الجهل التصديقى فممنوع فهذا الايراد مدفوع باختيار الشق الاول من الترديد والرجوع الى حمل الشىء على نفسه لايستلزم الامتناع وعدم الافادة لانه قد يكون نظريا مطلوبا ومفيدا فلابد له من مطلب لا سيما اذا كان الشىء كالعنقاء مثلا مجهولا فلاشك فى مجهولية التصديق بانه هل هو ماهية مقررة ام لا (وقد يجاب عن ايراد السيد الزاهد بان الامتناع وعدم الافادة على تقدير الجعل المركب مسلم لانه حينئذ ثبوت الذاتيات للذات واجب لابجعل الجاعل واما على تقدير الجعل البسيط كما هو الحق فتقرر الذات لايكون الابجعل الجاعل بانه اخرجها من الليس المحض الى الايس فالحكم بطلب الوجود وعدم طلب تقرر الماهية تحكم لايخفى عليك ان الجعل انما يخرج الذات من الليس الى الايس لاان يجعل ثبوت الذاتيات للذات لان ثبوت الذاتيات للذات بالضرورة لايحتاج الى جاعل اصلا وجاعل الذات هو عين جاعل الذاتيات فاذا جعل الذات فالذاتيات معها ثابتة لها بالضرورة لايحتاج فى ثبوتها الى جاعل اصلا والاشبه ماقال الاستاذ قدس سره انه ينقسم الهل الى خمسة اقسام ثلثة للبسيطة (الاول يطلب به الحمل الاولى فانه قد يكون نظريا فلابد له من طلب الاترى ان الانسان مثلا اذا فرضنا عدم تصوره بالكنه يمكن لنا السوال بانه حيوان ناطق ام لا (والثانى ما يكون طالبا لمرتبة تقرر الماهية التى هى عبارة عن نفسها وهذ اثر الجعل البسيط بالذات والمؤلف بالتبع كما يقال هل العنقاء موجود وهذا وان كان ملازما للوجود لكنه مقدم ومغاير له (والثالث مايكون طالبا للوجود (والهل المركبة لها قسمان (الاول مايكون طالبة للصفة المتقدمة على الوجود كالامكان فانه متقدم على الوجود لان الشىء يصير اولا ممكنا ثم يصير موجودا (والثانى مايكون طالبة للصفات المتأخرة عن الوجود كالقيام والعقود وغير ذلك وهذه الاقسام متباينة الاحكام والآثار لابد من تفصيلها للناظرين وتكشيفها لتنبيه الغافلين (ولم) اى لفظ لم يجىء (لطلب الدليل بمجرد التصديق) اى يكون فيه طلب العلة لتصديق العقد فقط من غير تعرض بعلة ثبوته فى نفس الامر كقولنا لم كان هذا متعفن الاخلاط قيل لانه محموم فهو دليل

اى

اى تعلم به انية الشئ اى وجوده لاعليته لان الحمى ليس علة لتعفن الاخلاط بل الامر بالعكس (اوللامر بحسب نفسه) عطف على قوله بمجرد التصديق معناه قديكون لم لطلب وجود الامر فى نفس الامر يعنى لطلب علية وجود الامر فى نفس الامر كقولنالم كان هذا محموما قيل لانه متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط فهو م محموم فتعفن الاخلاط علة للحمى فى نفس الامر لافى اللفظ فقط كمافى الاول وهذادليل اى يعرف به لمية الشئ وعليته (قال فى الحاشية وهو دليل لمى وسياتى فى الصناعات الخمس انتهى الصناعات الخمس هى اقسام القياس من البرهان والجدل و الخطابة والشعر والسفسطة وسيجئ تفصيلها فى آخر الكتاب فحاصل ماذكر هناك ان الاوسط ان كان مع كونه علة للتصديق بالحكم المطلوب علة للحكم فى الواقع ايضا فالبرهان لمى نحو هذا متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط فهو محموم فتعفن الاخلاط كماهو علة للحكم بالحمى على المشار اليه كذلك علة لعروضه له فى الواقع لان الحمى لايكون الابتعفن الاخلاط وان لم يكن الاوسط علة للحكم فى الواقع وان جعل علة فى الظاهر فهو انى نحو هذا محموم وكل محموم فهو متعفن الاخلاط فالحمى وان جعل علة للتعفن فى اللفظ لكنه ليس علة له فى الواقع بل الامر بالعكس ويسمى هذا هذا القسم دليلا ايضا وقد لايكون بينهما علاقة العلية بل يكونان معلولى علة اخرى كقولنا هذه الخشبة محرقة وكل محرقة مشرقة فالاحراق والاشراق معلولات للنار فهذا القسم برهان الان على الاطلاق فمطلب لم لاشك فى تاخره عن مطلب ما الشارحة والحقيقية والهل البسيطة واماعن الهل المركبة فالاليق ان يكون مطلب لم متاخراعنه لان طلب الدليل للتصديق اولعلية الشئ يكون بعد التصديق بوجوده فى نفسه او بوجوده على صفة كما لايخفى ولما فرغ من بيان اصول المطلب شرع فى بيان فروعها فقال (واما مطلب من) الذى يكون لطلب الهوية الشخصية كقولنا من هذا فالمقص من السوءال التعين الشخصى المميز له من بين اشخاص اخر (وكم) لطلب التعين الكمى من حيث العدد والمقدار ومثاله ظاهر (وكيف) لطلب التعين من حيث الكيفيات نحو الصحة والمرض مثلا نحو كيف زيد يعنى باى كيفية من الكيفيات وحال من الاحوال متصف (واين) لطلب التعين من حيث الحصول فى المكان كالمسجد والسوق (ومتى) لطلب التعين من حيث الحصول فى الزمان بنحو اليوم والامس (اماذنابات) بالذال المعجمة والنون والباء الموحدة بينهما الف والتاء المنقوطة المثناة جمع ذنابة بالضم بمعنى التابع فهذه المطالب اماتوابع (لاى) من حيث انها يطلب بها التميز كما يطلب باى (اومندرجة فى الهل المركبة) من حيث انها يقصد بها التصديق بوجود تلك الاحوال للاشياء فصارت طالبة لوجود الاشياء على الصفات كما فى الهل المركبة وهذا غير ظاهر فى من لطلبه الهوية الشخصية لا الصفة فالاولى ان يدخل فى اى والبواقى فى الهل المركبة فافهم (فصل التصورات) جمع تصور والمراد المتصور (قدمناها) اى التصورات على التصديقات (وضعا) اى ذكرا وترتيبا بان قدمنا ذكرها واوردناها فى الكتاب اولا ثم ذكرنا التصديقات (لتقدمها) اى التصورات على التصديقات (طبعا) اى بحسب الطبع (قال فى الحاشية التقدم الطبيعى عبارة عن

الاحتياج ولاشك ان التصديق يحتاج الى التصور انتهى فالتقدم الطبيعى تقدم المحتاج اليه على المحتاج بحيث لايكون المحتاج اليه علة تامة للمحتاج والايكون تقدما بالعلة والتصور محتاج اليه للتصديق لان التصديق لايكون بدون التصور اذهو جزؤه اوشرطه على اختلاف المذهبين وليس علة تامة للتصديق لوجود التصور بدونه والعلة التامة لاينفك عن المعلول فصار مقدما بالطبع فلذا اورده مقدما بحسب الوضع ايضا ليوافق الوضع الطبع (فان المجهول المطلق) اى الذى لايعلمه احد بوجه من الوجوه (يمتنع عليه) اى على المجهول المطلق (الحكم) بالثبوت اوالسلب هذا بيان لمقدمة من مقدمتى دليل التقدم الطبيعى وهى كون التصور محتاجا اليه وترك المقدمة الثانية وهى كونه غير علة تامة لظهوره كماعلمت فحاصله ان التصديق لابد فيه من الحكم والحكم لايكون الابين الطرفين المحكوم عليه وبه فلابد من تصور المحكوم عليه لانه لولم يتصور كيف يحكم عليه فان المجهول المطلق يمتنع عليه الحكم فصار التصديق محتاجا الى التصور ومقدما عليه وهذا هو التقدم الطبيعى (فان قلت كما لابد فى التصديق من تصور المحكوم عليه كذلك لابد من تصور المحكوم به والنسبة فماوجه تخصيص الذكر بالمحكوم عليه (قلت لكونه عمدة ويعرف حال البواقى بالمقايسة (قيل فيه) اى فى قولنا المجهول المطلق يمتنع عليه الحكم (حكم) اى حكم بالامتناع على المجهول المطلق (فهو) اى فهذا القول (كذب) لابطاله لنفسه توضيحه ان دليلكم باطل لان قولكم المجهول المطلق يمتنع عليه الحكم لاشك ان فيه حكما لان الامتناع ايضا حكم من الاحكام فهذا الحكم اما على المجهول المطلق او على المعلوم فان كان الاول يلزم بطلان قولكم بقولكم لان قولكم يقتضى بطلان الحكم مع انكم تحكمون فيه فصار هذا القول كاذبا لاستلزامه النقيضين الحكم وعدمه وعلى الثانى كيف الحكم عليه بالامتناع لان معلوميته تستدعى صحة الحكم لا امتناعه وبالجملة على التقديرين يلزم كذب هذا القول (وحله) اى حل القول المفهوم من قيل (انه) اى المجهول (معلوم بالذات) اى بوصف المجهولية بالفعل (مجهول مطلق بالفرض) اى فرض العقل مجهولا غير معلوم بوجه من الوجوه حتى عن وجه المجهولية ايضا فحاصل ان للمجهول المطلق اعتبارين احدهما كونه معلوما بعنوان المجهولية والثانى ان العقل يفرضه مجهولا مطلقا بحيث لايلتفت الى كونه معلوما بوصف المجهولية فالحكم عليه بالاعتبار الاول لان العقل تصوره اولا بهذا العنوان ثم حكم عليه وسلبه باعتبار الثانى بان العقل لم يلتفت الى كونه معلوما بهذا العنوان وفرضه مجهولا بجميع الوجوه فحكم بسلب الحكم عليه فلايلزم التناقض لكونه مشروطا بالوحدات الثمانية وههنا اختلف الموضوع باختلاف الاعتبارات (فالحكم وسلبه بالاعتبارين) الاول باعتبار كونه معلوما بوصف المجهولية والثانى باعتبار فرضه مجهولا ويحتمل ان يكون اللفظ بالعرض بالعين المهملة دون الفاء فمعناه ح انه معلوم بالذات اى بمفهومه ومجهول بالعرض اى بواسطة الغير وهو مايعرضه هذا المفهوم فالعقل يعلم المجهول بعنوانه ويجعل هذا العنوان عنوانا للحقيقة التى هى مجهولة مطلقة وان كانت باطلة ومحالا فيحكم على هذا العنوان الحاصل فى الذهن

ويسلب

ويسلب عنه باعتبار سلبه عن المعنون المحال فالامتناع انما هو للمعنون وهذا العنوان من عوارضه فاتجه اليه بالعرض (وسيأتى) قال فى الحاشية اى فى التبصرة التى عقدت لتحقيق المحصورات انتهى وههنا شبهة اخرى وهى انا اذا فرضنا مثلا زيدا تصور فى مرتبة الهيولانية مفهوم المجهول المطلق ابتداء وذهنه خال عن جميع المفهومات سواه فالاشياء اما معلومة لزيد او مجهولة له فان كانت معلومة فلا يكون علمها الا بهذا المفهوم لا بغيره لفرض كون ذهنه خاليا عن جميع المفهومات سواه فاذا علم بهذا المفهوم يكون هذا المفهوم صادقا على هذه الاشياء وما صدق عليه المجهولة المطلق يكون مجهولا فيلزم كون الاشياء مجهولة مع انها فرضت معلومة هف لاجتماع المتنافيين وان كانت مجهولة مطلقة فالمجهول المطلق يكون صادقا عليها ووجها لها وهذا الوجه حاصل فى ذهن زيد فصارت الاشياء معلومة من وجه مع انها كانت مجهولة مطلقة وهذا باطل واجيب عنها بان الشئ انما يصير معلوما بحصول وجه من وجوهه ان لم يكن ذلك الوجه منافيا للمعلومية اذ ما يكون منافيا للمعلومية كيف يكون مبدأ للانكشاف فنختار ان الاشياء مجهولة مطلقة ومفهوم المجهول المطلق صادق ووجه من وجوهها لكن لا يلزم من حصول هذا الوجه فى العقل انكشاف الاشياء لكونه منافيا للمعلومية وما اورد عليه من انا سمينا ما يكون حاصلا بنفسه او بوجه من وجوهه معلوما ونقيضه مجهولا مطلقا وان شئت فسميه باسامى اخر ولا شك فى تنافى المفهومين ويلزم اجتماعهما بالبيان المذكور فليس بشئ لانا نقول معلومية الشئ عبارة عن انكشافه بالكنه او بالوجه وحصول وجه من الوجوه من غير مناسبة والتفات ومن غير لحاظ كونه وجها لذلك الشئ حقيقة لا يوجب كونه معلوما كما قال بعض المحققين فى رد العلم بوجه انه ليس علما لذى الوجه وتسمية ما يكون حاصلا بنفسه او بوجه من وجوهه معلوما انما هى من حيث كون هذا الوجه وجها بهذا الشئ وفى تصور المجهول المطلق فى مرتبة الهيولانية ليس الالتفات الى شئ آخر ولا الى كونه معلوما بهذا الوجه واما كونه وجها للشئ فى الواقع فلا يكفى للعلم لاسيما اذا كان منافيا له فكيف يكون منشاء لانكشافه وان جعل علم الشئ عبارة الحصول سواء كان منشاء لانكشاف ذلك الشئ ام لا فلا مناقشة فى الاصطلاح وانما الكلام على ما ذهب اليه المحققون وسيبحث عنه فى هذا الفن فافهم فانه دقيق وبالتأمل حقيق (وقد يجاب بان فى مبدء الولادة لا يحصل اولا الا ما هو من اجلى البديهيات كالوجود وغيره واما حصول مفهوم المجهول المطلق فممنوع (ولك ان تقول حصول هذا المفهوم ابتداء ليس بمحاله فاذا فرض حصوله يلزم ما ذكر فافهم ولهذه الشبهة تقرير آخر فى شرح الاستاذ قدس سره وقال بتعذر الجواب عنه وذكره يفضى الى التطويل فارجع اليه (الافادة لا يتم الا بالدلالة) هذا دفع توهم عسى ان يتوهم ان المنطق لا يبحث الا عن القول الشارح والحجة وكيفية ترتيبهما وهما لا يتوقفان على الالفاظ فنظرهم وبحثهم ليس الا عن المعانى فما وجه ذكر الالفاظ ودلالتها فى المنطق مع انه ليس من وظائفه وبيان الدفع ان التعليم والتعلم والافادة والاستفادة فى العلوم وغيرها لا يكون الا باظهار ما فى الضمير لصاحبه فلا بد من الالفاظ الدالة على المعانى المطلوبة لحصول

الافادة والاستفادة حتى لاينفك تعقل المعانى عن تخيل الالفاظ فلهذه الفائدة اورد مباحث الالفاظ وجعلها من لواحق المقدمة (فان قلت الافادة والاستفادة قدتكونان بالكتابة والاشارة ايضافما وجه تخصيص الالفاظ وما الحاجة الى الالفاظ (قلت فى الكتابة والاشارة مشقة لاتخفى (فان قيل ان الاشراقيين كان فيهم افادة واستفادة بدون الالفاظ بالحدس واشراق القلب قلنا ليس هذا الطريق بسهل ولايتيسر لكل واحد وانما الغالب فيهما هى الالفاظ وحصر اتمام الافادة بالنسبة الينا لامطلقا ليرد عليه ان افادة الواجب على الانبياء والاولياء بطريق الوحى والالهام لابالالفاظ فالبحث عن الالفاظ فى فن المنطق ليس بالذات بل بالتبع للافادة والاستفادة والبحث عنها ليس من حيث انها موجودة ومعدومة وجوهر وعرض وكيف يحدث بل من حيث انها دالة على المعانى التى يتألف منها الموصل الى المجهول فلذا قال لايتم الابالدلالة وهى كون الشى بحالة يلزم من العلم به العلم بشئ آخر (منها) اى من الدلالة (عقلية) منسوبة الى العقل وانما سميت بها لانه ليس للوضع والطبع مدخل فيها (بعلاقة ذاتية) اى بعلاقة بين الدال والمدلول فى هذه الدلالة حاصلة لذاتها مع قطع النظر عن الخارج وهى علاقة اللزوم العقلى بينهما كما يدل عليه الحاشية ولابدفيها من العلم بالدال والمدلول والعلاقة بينهما لينتقل من احدهما الى الآخر (فان قلت الدلالة موقوفة على علم المدلول وعلم المدلول لايكون الابالدلالة فيلزم الدور (قلت علم المدلول من الدال موقوف على الدلالة وعلمه مطلقا ليس موقوفا عليها والدلالة موقوفة على علمه المطلق فتغاير الموقوف والموقوف عليه فلايلزم الدور والاولى ان يراد بالعلاقة الذاتية علاقة التأثير كما قال الاستاذ قدس سره ليشمل جميع انحاء هذه الدلالة وهى دلالة الاثر على المؤثر ودلالة المؤثر على الاثر ودلالة احد الاثرين على الآخر كدلالة الدخان على النار وبالعكس ودلالة الدخان على الحرارة (ومنها) اى من الدلالة (وضعية) منسوبة الى الوضع لان فى هذه الدلالة للوضع دخلاتاما (بجعل الجاعل) اى يكون لعلاقة جعل الجاعل اى وضع الواضع للدال بازاء المدلول (ومنها) اى من الدلالة (طبيعية) منسوبة الى الطبع لدخل الطبع فيه (باحداث طبيعة) للدال عند عروض المدلول فينتقل الذهن فى الدلالة من ممارسة الطبيعة ايجاد الدال عند عروض المدلول (فان قلت قديكون الدلالة بالاسباب العادية على المسببات كدلالة السحاب على المطر والهالة على كثرته فهذه الدلالة خارجة عن الاقسام الثلث فيختل الحصر فيها (قلت ان كان السبب العادى من ذوى الشعور فيدخل تحت الوضع وان لم يكن فهى طبيعية لايقال ان دلالة اح اح على وجع الصدر واخ اح على سعال دلالة طبيعية مع ان المحدث من ذوى الشعور فكيف يكون طبيعية لانانقول لانسلم انه يحدث من الشاعرة لجواز ان يحدث من عديم الشعور لكن الوهم من ملاصقة بالشاعرة وعدم الفرق بين مايصدر عنها وعن غيرها حكم بصدوره عنها او يقال يصدر عن الشاعرة من حيث عدم الشعور بها (وكل منها) اى من الدلالات الثلث (لفظية) منسوبة الى اللفظ يكون فيها الانتقال من اللفظ الى غيره (وغير لفظية) اى ليس فيها الانتقال من اللفظ واذا ضرب هذان القسمان فى

الاقسام الثلثة صارت ستة اقسام الاول دلالة عقلية لفظية كدلالة لفظ زيد المسموع من وراء الجدار على وجود اللافظ (فان قلت ان دلالة لفظ زيد المسموع من وراء الجدار على مسماه دلالة وضعية مع ان العقلية ايضا متحققة ههنا فاجتمع العقلية والوضعية فلايبقى التباين بين الاقسام الثلثة مع انه لابد من التباين بينهما (قلت تحقق الدلالتين فى مادة واحدة من جهة واحدة ممنوع واما من جهتين فلاباس به فدلالة زيد على مسماه وهو الشخص المعين وضعى وعلى وجود اللافظ اى وجود المتكلم بهذا اللفظ عقلى لعدم وضعه وانما انتقل العقل اليه فالاولى فى مثال هذه الدلالة لفظ ديز الذى هو غير موضوع للمعنى ليكون دلالته على وجود اللافظ فقط والثانى عقلية غير لفظية كدلالة الدخان على النار والثالث وضعية لفظية كدلالة الانسان على الحيوان الناطق والرابع وضعية غير لفظية كدلالة الدوال الاربع اى الخطوط والعقود والنصب والاشارات على مدلولاتها لان دلالتها على مدلولاتها وان كانت بتقرر الواضع لها لكن الدوال ليست الفاظا بل هى الامر الواقعى او الحالة الواقعية الموضوعة لمدلولاتها والخامس طبيعية لفظية كدلالة اح اح على وجع الصدر والسادس طبيعية غير لفظية كدلالة حمرة الوجه على الخجل وصفرته على الوجل وسرعة النبض على المزاج المخصوص (فان قلت هذه الدلالة من قبيل دلالة الاثر على المؤثر وهى عقلية وليست طبيعية فانحصرت الطبيعية فى اللفظية وصارت الاقسام خمسة قلت لهذه الدلالة اعتبار ان الاول اعتبار ان المرض المخصوص يستلزم للصوت المعين والكيفية للون المعين والمزاج المعين للحركة المعينة فهى من هذا الاعتبار عقلية لعلاقة اللزوم بين الدال والمدلول والثانى اعتبار ان صدور الدال ووجوده بحسب اضطرار الطبيعة والانتقال فيها من الدال الى المدلول بممارسة عادة الطبيعة فهى طبيعية ولامنافاة بين اجتماعهما فى مادة واحدة لكونه من جهتين والاولى فى مثالها ركض الدابة على الارض بيده عند مشاهدة العلف (وبعضهم لما التبس عليه الفرق بين العقلية والطبيعية الغير اللفظية انكرها وبما علمت من الفرق يظهر وجودها قال فى الحاشية انكر السيد وجود الطبيعية فى غير اللفظية واعتبره المحقق الدوانى فهو الحق انتهى والانحصار بين الاقسام الثلثة والستة ليس عقليا بل استقرائى كما يظهر بالتأمل فلذا اورده المص بقوله منها ولم يقل وهى اما عقلية اولا (واذا كان الانسان مدنى الطبع) هذا بيان سبب اعتبار الدلالة الوضعية اللفظية دون غيرها فحاصله ان الانسان لما كان مدنى الطبع يعنى طبيعة تقتضى التمدن وهو الاجتماع مع بنى نوعه لان تعيشه لايمكن بدون مشاركتهم واعلام احدهم على مافى ضميره لصاحبه وصاحبه له من المقاصد والمصالح فى الماكل والمشارب والملابس التى يحتاج اليها فى كل زمان (كثير الافتقار) اى الاحتياج (الى التعليم) باعلام مافى ضميره لصاحبه (والتعلم) اى اخذه مافى ضمير صاحبه والطبيعية والعقلية غير منضبطين لاختلافهما باختلاف الطبائع والعقول فلاتفيان للفهم على الوجه المطلوب فاحتيج فيها الى الوضعية ولما كانت الاشارات وغيرها من الدوال الغير اللفظية لاتفى لفهم المقصود ولاسيما فى المعقولات الصرفة فمست الحاجة فيه الى الدلالة الوضعية اللفظية (وكانت اللفظية الوضعية اعمها) اى اشمل الدلالات المذكورة اقساما (واسهلها) اى اسهل

الدلالات تعليما وتعلما (فلها) اى الوضعية اللفظية (الاعتبار) فى الاستعمال توضيحه ان الافادة والاستفادة بالدلالة اللفظية الوضعية اشمل واسهل بخلاف الدلالة العقلية والطبيعية لان طريق الفهم فيهما واحد هو العقل فى الاول والطبع فى الثانى فما وجد فيهما وسعة والوضعية فيها وسعة كثيرة لان الالفاظ موضوعة فى كل اللغات لمعان وجاء فيها النقل والمجاز وغير ذلك ولاشتراط العلم لوضع الواضع وكفايته وعدم الحاجة الى التدقيق فى حصول الافادة والاستفادة صارت اشمل واسهل للتعليم والتعلم (او يقال ان واضع اصول الالفاظ للمعانى هو الله تعالى وعلمها لازم له وهو علم لنبيه والنبى لامته حتى اشتهرت من حيث الدلالة فيما بينهم فى كل درجة وطبقة فبسبب هذه الشهرة صارت اسهل بحسب المأخذ وباعتبار ان الله تعالى لم يترك معنى من المعانى الا وضع بازائه لفظا يدل عليه فصارت الالفاظ مشتهرة فيما بينهم ودلالتها على كل من المعانى بحسب الوضع فصارت اعم الدلالات من هذه الجهة وما قيل فى وجه الاشملية انه كلما امكن بالدلالة العقلية والطبيعية والوضعية الغير اللفظية امكنت الوضعية بوضع الالفاظ بازاء مدلولاتها وليس العكس فليس بشئ لانه ان اراد بامكان الوضعية انه يمكن لنا ان توضع وتقرر هذا اللفظ لمعنى من معانى فمسلم لكن ليس كلامنا فيه بل فى اصل الوضع للمواضع كما علمت وان اريد امكان تحقق الوضعية بحسب اصل الوضع فممنوع لجواز ان يصدر عن الطبيعة عند اضطرارها لفظ مهمل يدل على ما عرض لها من غير دلالة على معنى من المعانى وترك هذا القائل بيان وجه الاسهلية لعله زعم لفظ الاشمل بالشين المعجمة والميم مكان الهاء وتوهم كونه بالمعنى الاعم وجعله عطفا تفسيريا والله اعلم بحال عباده وان كان لهذه النسخة صحة لكن وجدت اكثر النسخ مطابقة لما مر من التفصيل وحمل العبارة على الافادة الجديدة اولى فافهم (فان قلت لما كان غرض المنطقيين بالذات وهو المعانى والدلالة الوضعية ليست من اغراضهم الا بالتبع فالاحتياج الى بيان الالفاظ فى هذا الفن لايكون الا الى الالفاظ التى دون هذا الفن فيها كالعربية والفارسية فلابد من ان يبين فيها الالفاظ المدونة فما الحاجة الى بيان احوالها عموما من غير اختصاص بلغة دون لغة قلت ان قواعد المنطق اعم فاخذ مباحث الالفاظ ايضا على سبيل العموم لئلا يكون منافرة ووحشة ويقال ان تدوين المنطق فى كل لغة يمكن فكما نقل من اليونانية الى العربية ومنها الى الفارسية فكذلك يمكن نقلها الى كل لغة فلو اخذ مباحث الالفاظ المختصة بلغة دون لغة يحتاج الى تفسيرها اذا دون فى غير هذه اللغة (ومن هنا) اى من افتقار الانسان فى التعليم والتعلم الى المعانى المطلقة دون الخصوصيات (تبين) اى ظهر (ان الالفاظ موضوعة للمعانى من حيث هى هى) مع قطع النظر عن وجوده فى الخارج او الذهن (دون الصور الذهنية) المخصوصة بخصوصية لها فى الذهن (او) دون الصور (الخارجية) المخصوصة بخصوصية وجودها فى الخارج (كما قيل) بالوضع لهما قال فى الحاشية فان مناط التعلم والتعليم اللذين يحتاج الانسان فيهما الى التمدن انما هو المعانى مطلقا لا الخصوصيات انتهى فحاصله ان المقصود بالتعليم هو المعانى من حيث هى هى لا من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية والخارجية والغرض من الوضع انما هو الاستعمال ولما كان مناط الاستعمال هى المطلقة فالوضع لايكون الا لها فهذه المعانى هى التى

وضعت

وضعت الالفاظ بازائها ولو كانت الالفاظ موضوعة للمعانى من حيث قيامها بالذهن واكتنافها بالعوارض الذهنية اى التشخص الذهنى لم يمكن التعليم والتعليم فانهما لايكونان الا بالانتقال وانتقال هذه المعانى الذهنية الى الخارج غير ممكن لعدم حصولها فيه وكذلك انتقالها من ذهن ايضا ممتنع لان الصورة الذهنية عرض للذهن وانتقال العرض من محل الى محل آخر مع بقائه بالتشخص باطل لتشخصه بمحله ولو كانت الالفاظ موضوعة للامور الخارجية من حيث الخصوصيات الخارجية لم يمكن تعليم الكليات من حيث هى كليات لانها معراة عن الخصوصيات فظهر ان الالفاظ موضوعة بازاء الماهية من حيث هى هى والخصوصيات ملغاة محضة كما يظهر بالاستقراء والتتبع (وذهب ابو نصر الفارابى وابو على ابن ابى سينا وتابعوهما الى ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية وبعض المتأخرين ذهبوا الى انها موضوعة للصور الخارجية (وما ذكر فى المتن هو مذهب الجمهور من المتأخرين ومنشأ الاختلاف هو الاختلاف فى المعلوم بالذات فمن ذهب الى انه هو الامر الخارجى قال بموضوعية الالفاظ له ومن ذهب الى انه هو الامر الذهنى جعل الالفاظ موضوعة بازاء الامور الذهنية وعند البعض مبنى الاختلاف على الاختلاف فى الملتفت اليه بالذات فمن قال ان الحاصل فى الذهن هو الملتفت اليه بالذات قال بوضعها له ومن قال ان الملتفت اليه هو الاعيان الخارجية ذهب الى ان وضع الالفاظ بازائها (فحاصل دليل الشيخين ان الموضوع له ما هو معلوم بالذات ولاشك ان المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية لا الخارجية لبقاء العلم بانتفائها وهو صفة ذات اضافة لابد لبقائها من بقاء الموصوف فظهر ان المعلوم هو الصورة الذهنية وهى باقية فالعلم باق ببقائها عند انتفائها عن الخارج فلاح ان المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية فالالفاظ لاتكون موضوعة الا بازائها ويرد عليها النقض بوضع لفظ الله تعالى فانه ليس موضوعا الا للمشخص الموجود فى الخارج وايضا يلزم ان يكون كل من القضايا ذهنية على ان البعض ينكرون الوجود الذهنى مع القول بوضع الالفاظ للمعانى (ودليل بعض المتأخرين ان الملتفت اليه بالذات والكاسب والمكتسب انما هو ذو الصورة فيكون الالفاظ موضوعة له ويرد عليه ان الالتفات قد يكون بالذات الى الطبائع من حيث هى هى ايضا وينتقض ايضا بالالفاظ التى لاتوجد معانيها فى الخارج كالانتزاعيات والمعقولات الثانية كالكلية وغيرها فانها ليس لها وجود فى الخارج وكالعنقاء فانه ليس موضوعا للامر الخارجى لعدم وجوده فيه ويعارض بانه لو كان الالفاظ موضوعة للمعانى فى الخارج لانتفى معناها بانتفائها فى الخارج مع انه يبقى انفهام المعنى من اللفظ عند انتفاء الموجود الخارجى فلم يبق الا وضع الالفاظ للمعانى من حيث هى هى فهى موضوعة لها ولذا اول البعض هذين القولين الى المعانى من حيث هى هى وحمل الصورة الذهنية والامر الخارجى عليها فان الامر الذهنى يطلق على نفس الماهية والامر الخارجى وان لم يطلق عليها لكن قد يطلق على مايقابل الذهنى اعم من ان يكون فى الخارج او فى مرتبة نفس الشئ من حيث هى هى مع قطع النظر عن الخصوصيات الذهنية او يقال ان المراد منها الصورة المعلومة من حيث هى هى لايذهب عليك انه على هذا التقدير يكون النزاع لفظيا لان مقصودهم واحد وانما اختلفوا فى تعبيرهم عنه بالفاظ

مختلفة (فان قلت ان كل الالفاظ ليست موضوعة للماهية من حيث هى هى لانا نعلم بالضرورة ان لفظ الكلى موضوع لما فى الذهن ولا يعرض للشئ الا فى الذهن ولفظ هذا موضوع للمشار اليه الموجود فى الخارج وكذا لفظ الله تعالى ليس فيه نفس الماهية من حيث هى هى وانما هو موضوع للذات المشخصة فى الخارج فما وجه القول بوضعها للمعانى من حيث هى هى مطلقا وتأويل القولين الى هذا القول بل الصواب ان يقال ان بعض الالفاظ موضوعة للماهية من حيث هى هى كلفظ الانسان والفرس وبعضها للذهنية كلفظ العلم وغيره من المفهومات الانتزاعية وبعضها للخارج كلفظ الله تعالى واسماء الجزئيات المادية قلت مراد المصنف ان الالفاظ موضوعة للمعانى من حيث هى هى اى لا توجد فى معانيها خصوصية خارجية فقط كما ذهب اليه القائلون بالوضع للامر الخارجى ولا الذهنية فقط كما هو مذهب من قال بوضعها للامر الذهنى بل بعضها للخارج وبعضها للذهن على سبيل التوزيع والاحسن فى بيانه ماقال الاستاذ المحقق فى شرحه ان النظر الدقيق يحكم بان الموضوع فى الكل نفس الشئ من حيث هى هى فاسم ذاته تعالى موضوع بازاء نفس ذاته ولا يلاحظ فيه خصوصية ظرف حتى لو فرض حصوله فى الذهن لا يتبدل الموضوع له وكذلك الجزئيات المادية لو حصلت ذواتها فى الذهن لا يتبدل الموضوع له وكذلك الانتزاعية كالفوقية والتحتية ولو فرضت حصولها فى الخارج لا يتبدل الموضوع له ونظيره مايقال معنى الكلى مالا يمتنع عند العقل تكثره فى الخارج مع ان الكليات الفرضية كاللاشئ وشريك البارى يستحيل تكثرها فى الخارج لكن المفهوم لا يابى عنه كذلك معانى الالفاظ من حيث هى هى لا يابى عن حصولها فى الخارج والذهن وان كانت بحسب الخصوصية آبية عن حصول احدها فى ظرف الآخر هذا خلاصة كلامه خذه واحفظه والقول بان الالفاظ مطلقا لا يخلو من تلك الاوضاع الثلث اسلم من التكلفات فانهم (وههنا اختلاف آخر فى اصل الوضع فقال بعضهم ان الواضع هو الله تعالى فقط بانه وضع الالفاظ كلها لمعانيها ثم القى على الانبياء عليهم وعلى نبينا الصلوة والسلام بالوحى ثم الامم اخذوا منهم واليه ذهب الاشعرى وجمع من الفقهاء استدلالا بقوله تعالى (وعلم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئونى باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا) فهذا يدل على ان الواضع هو الله تعالى وآدم يعلم منه تعالى ولم تعلم الملائكة فاعترفوا بعجزهم وقال البعض وهو جمع من المتكلمين ان الواضع هو الناس والالفاظ اصطلاحية انبعثت داعية واحدة او دواعى جمع على وضع اللغات لمعانيها وعرف الباقون من الناس بالارشاد كتعليم الوالدين للطفل وعند البعض ان الواضع هو الله تعالى والناس جميعا لان بعض الالفاظ توفيقى لا يعلم اطلاقها على شئ الا من الشارع وبعضها بالاصطلاح وهذا مذهب ابى اسحاق والمذاهب وتفصيلها مذكورة فى كتب الاصول (واختلاف ثالث وهو ان المناسبة بين اللفظ الموضوع والمعنى الموضوع له ضرورى ام لا قال البعض لابد من المناسبة والالما اختص بعض الالفاظ لبعض المعانى واليه ميل المعتزلة وعند البعض المناسبة ليست بضرورية لان اللفظ الواحد قد يكون موضوعا للضدين كلفظ الجوان بفتح الجيم للابيض والاسود فلو كانت المناسبة مشروطة لا يمكن ان يناسب الطبيعة للضدين

وهو باطل ولك ان تقول ان المناسبة وان كانت مخفية علينا لكن الواضع يعلمها و بهذه المناسبة وضعها وان لم يظهر على الغير والقول بان الدلالة لا يتحقق الا بظهور المناسبة لا يخلو عن تحكم فافهم (فدلالة اللفظ على تمام ماوضع) اى اللفظ (له) يرجع ضميره الى ما معناه دلالة اللفظ على تمام المعنى الذى وضع اللفظ لذلك المعنى (من تلك الحيثية) اى من حيث انه تمام ما وضع له (مطابقة) يعنى يسمى هذه الدلالة دلاله مطابقة لتطابق اللفظ للمعنى (وعلى جزئه) اى جزء ماوضع اللفظ له من حيث انه جزؤه (تضمن) يعنى يسمى دلالة تضمنية لكونها دلالة اللفظ على ما فى ضمن الموضوع له وانما اختار فى تعريف المطابقة على تمام ماوضع له ولم يقل على جميع ماوضع له ولاعين ماوضع له لان الاول يشعر التركيب فيلزم تخصيص المطابقة بالمركب مع ان دلالة المفرد على المعنى الموضوع له ايضا مطابقى فح لايكون التعريف جامعا والثانى وان صح لكن فى عدوله عنه الى ما اختار اشارة الى ان تعريف الجمهور بتمام ماوضع له ايضا صحيح (فان قلت ان لفظ التمام بمعنى الجميع ومعناهما واحد فكيف يشعر احدهما التركيب دون الآخر مع اتحادهما فى المعنى (قلت التمام والكل والجميع وان كانت متقاربة الدلالة لكن التمام ليس من شرطه ان يحيط بكثرة بالقوة او بالفعل ولهذا يقال للواجب تعالى انه تمام الوجود ولا يطلق عليه لفظ الجميع لان من شرطه الاحاطة بكثرة فمقابل التمام النقص وهو اعم عما هو بحسب الاجزاء ومقابل الجميع هو البعض وهو يشعر بالاجزاء (فان قلت ما فائدة قيد الحيثية (قلت فائدتها عدم دخول احدى الثلث فى الاخرى فان اللفظ قد يكون موضوعا للكل والجزء كالامكان فانه موضوع للامكان العام والامكان الخاص و يطلق عليهما فاذا اطلق الامكان واريد به الامكان العام مثلا يكون تلك الدلالة مطابقة لكونها على ما وضع له مع انه يصدق عليه انه دلالة على جزء الموضوع له لكون الامكان الخاص موضوعا له والامكان العام جزءه فيصدق التضمن على المطابقة وكذا بالعكس وكذلك قد يكون اللفظ مشتركا بين الملزوم واللازم كلفظ الشمس فانه مشترك بين الضوء والجرم فلو اطلقت الشمس واريد بها الضوء مثلا يكون دلالتها عليه مطابقة بوضعها له مع انه يصدق عليه انه لازم الموضوع له لكون الجرم موضوعا له ايضا وهذا لازمه فيصدق الالتزام على المطابقة وكذا بالعكس فاذا قيد بالحيثية لا يصدق احديهما على الاخرى لان الامكان العام من حيث انه موضوع له لا يصدق عليه بهذه الحيثية انه جزء للموضوع له وكذا الضوء من هذه الحيثية ليس بلازم للموضوع له فبالحيثية امتازت احديهما عن الاخرى امتيازا تاما فلهذا قيدها (وهو) اى التضمن (لازم لها) اى للمطابقة (فى المركبات) اى فى المعانى المركبة لان فى المركبات اذا وجد الدلالة على الموضوع له وهو مركب فلا بد من ان يكون له جزء ودلالته على الجزء يكون تضمنا بخلاف البسيط فان لفظه يدل على مسماه وليس له جزء ليكون دلالته عليه تضمنا (قال فى الحاشية فان فهم الجزء فى فهم الكل وهما متحدان بالذات متغاير ان بالاعتبار كالجنس مع النوع انتهى (و يظهر من هذه الحاشية ان فهم الجزء ليس متغاير الفهم الكل بل هو فهم الكل و ينسب هذا الفهم الى اجزائه و يدل عليه ما قال فى السلم اللفظ الدال وضعا وهو فى كمال معناه مطابقة وفى جزئه تضمن وهما واحدة فان الكل انما يتعقل

بصورة وحدانية لاتفصيل فيها الا بعد التحليل وفى المفرد المشترك انمايتعدد الصور بتعدد الوضع واما بالوضع الواحد فكانه موحد لا كثرة (فان قلت لابد فى الدلالة من قصد المدلول واذا لم يكن فهم الجزء مقصودا بل فهم الكل وينسب هذا الفهم الى الجزء كيف يكون دلالته على الجزء تضمنا لعدم القصد ههنا (قلت اعتبار القصد فى الدلالة عند اهل العربية واما عند الميزانيين يكفى الفهم سواء كان مقصودا اولا (فان قلت ان الاتحاد لايتأتى الافى المركبات الذهنية كالانسان واما فى المركبات الخارجية كالبيت مثلا فاتحاد اجزائه محال فلايكون فيهما فهم واحد ينسب الى الاجزاء (قلت مراده الاتحاد فى الالفاظ الموضوعة بازاء مركب ذهنى واما فى المركبات الخارجية فالكل والجزء متغاير ان فى الفهم (فان قلت فهم الجزء سابق على فهم الكل والجزء اصل باعتبار احتياج الكل فى الوجود والتعقل فما معنى قولهم ان التضمن تابع للمطابقة مع ان مايذكر يدل على كون الامر بالعكس (قلت المراد بالتبعية التبعية فى الحصول من اللفظ بان الكل يفهم اولا من اللفظ الموضوع له وفهم الجزء من الكل انما هو بواسطة فهم الكل موقوف على فهمه فبهذا المعنى صار الكل اصلا وابتنى عليه الجزء وهذا لاينافى كون فهم الجزء بدون الكل سابقا وكونه اصلا باعتبار الاحتياج اليه فافهم (لايقال ان دلالة المركب على جزئه دلالة على غير الموضوع له وهى مجاز والمجاز ليس فيه وضع مع انهم عدوها من اقسام الدلالة الوضعية (لانا نقول ليس التضمن ان يذكر الانسان ويراد به الحيوان فقط اذ هو مجاز لانه مستعمل فى غير الموضوع له من قبيل ذكر الكل وارادة الجزء بل التضمن ان يطلق الانسان على المجموع فدلالته على الحيوان الذى هو جزؤه وداخل فيه تضمنية وكذلك الالتزام ليس ذكر الشمس وارادة الضوء فانه مجاز من قبيل ذكر الملزوم وارادة اللازم بل ذكر الشمس واريد به الجرم والضوء لازم له فالدلالة على هذا التقدير لكونه لازما للجرم التزام وقس عليه غير ذلك فافهم (وعلى الخارج) عن الموضوع له بان لايكون عينه ولا جزءه (التزام) اى يسمى هذه الدلالة دلالة التزامية لدلالة اللفظ على ماهو لازم بمعناه فانحصرت الدلالة الوضعية فى الاقسام الثلثة وهذا الحصر العقلى ليس فيها احتمال سوى الثلثة (فان قلت الحصر العقلى عندهم مايكون دائرا بين النفى والاثبات وماذكر فى بيان اقسامها ليس كذلك (قلت الحصر العقلى مايكون دائرا بين النفى والاثبات لا مايكون مذكورا بعنوان النفى والاثبات وحصر الدلالة فى الاقسام الثلثة وان لم يذكر بعنوان النفى والاثبات لكنه راجع الى النفى والاثبات بان يقال ان الدلالة على المعنى اما باعتبار كون اللفظ موضوعا فهى المطابقة اولا فهى اما باعتبار ان هذا المعنى جزء الموضوع له فهى التضمن اولا بل باعتبار عدم كونه موضوعا وجزأ فهى الالتزامية ولاشك ان العقل يجزم بحصرها فى الاقسام الثلث بمجرد ملاحظة حدودها ولايخرج قسم عند العقل سواها وهذا هو المعنى بالحصر العقلى (فان قلت ان الدلالة الالتزامية ليست دلالة على الخارج مطلقا بل لابد فيها من اللزوم فيخرج عند العقل قسم آخر وهو الدلالة على الخارج بدون اللزوم وهذا ينافى الحصر العقلى (قلت اللزوم ليس داخلا فى حد الدلالة الالتزامية والحصر انما هو باعتبار حدودها لا باعتبار التحقق واللزوم شرط

لتحققها

لتحققها (لايقال لابد فى الدلالات من اعتبار الحيثيات كما اعتبره المصنف والا انتقض احدهما
بالاخرى كما علمت فى بيان فائدة قيد الحيثية فيختل الحصر العقلى لعدم كونه دائرا بين
النفى والاثبات بل يكون دائرا بين الدلالات الثلث مع الحيثيات (لانا نقول المعتبر فى الالتزام
نفى حيثية العينية والجزئية لاحيثية عدم العينية والجزئية فالحصر بين حيثية العينية والجزئية
ونفيها فصار حصرا عقليا فلا يختل الحصر العقلى[1] فافهم (فان قيل ان الحصر فى الاقسام الثلثة
المذكورة للدلالة المطلقة ايضا يمكن ارجاعه الى النفى والاثبات بان يقال الدلالة اما بالعقل
اولا والاول العقلية والثانى اما باحداث الطبيعة اولا فالاول الطبعية والثانى الوضعية قلت
لابد فى الدلالة العقلية من علاقة ذاتية بين الدال والمدلول كما عرفت فاحتمال الدلالة بدون
العلاقة مطلقا قائم عند العقل فهذا الحصر استقرائى واذا عرف الدلالة العقلية بما لا يكون
فيها علاقة وضعية ولا طبيعية سواء كانت فيها علاقة اخرى اولا يكون علاقة اصلا وجعل هذه
العلاقة الذاتية شرطا لتحققها فحينئذ صار هذا الحصر ايضا عقليا فافهم (فان قلت ان المركب
كعبد الله مثلا موضوع لمعنى فدلالته على معناه خارجة عن الدلالات الثلث لان دلالته على
المعنى المركب ليس بالمطابقة لان الواضع لم يضعه لهذا المركب بل وضع مفرداته لمعناها
فصارت باجتماعهما مركبة ولا بالتضمن لان هذا المعنى ليس جزأ للمعنى الموضوع له كما هو
الظاهر ولا بالالتزام لانه ليس بخارج عن الموضوع له فدلالة المركب على معناه خارجة عن
الثلث فاختل الحصر ولا يجاب بان المركب ليس موضوعا للمعنى فهو خارج عن المقسم وهو
الدلالة الوضعية اذ هى عبارة عن دلالة اللفظ على الموضوع له وليس موضوعا سوى مفرداته فلا
يختل الحصر لكون الاختلال عبارة عن خروج قسم آخر من المقسم سوى الاقسام المنحصرة
فيها المقسم لان الدلالة الوضعية ليست عبارة عن دلالة اللفظ على الموضوع له والا لم يكن
التضمنية والالتزامية من اقسام الوضعية لعدم كون الدلالة فيهما على الموضوع له بل ما يكون
للوضع مدخل فيهما وهذا القدر يوجد فى المركب ايضا لان مفرداته موضوعة لمعناها فصار للوضع
مدخل فيها والجواب ان دلالة المركب داخلة فى الوضعية وقسم من المطابقة لان المطابقة اعم من
ان يكون فيها وضع عين اللفظ لعين المعنى كما فى المفردات او وضع اجزاء اللفظ لاجزاء المعنى
بحيث يطابق اجزاء احدهما الاجزاء الآخر والاخير متحقق فى المركبات (ولابد) هذا دفع دخل
مقدر بان يقال ان الخارج يكون مباينا لما هو خارج عنه ولدلالة الشئ على الشئ لابد من مناسبة
وعلاقة فكيف تكون الدلالة مع التباين فدفع بان الدلالة الالتزامية ليست دلالة على الخارج
المباين الغير المناسب الذى لا علاقة فيه اصلا بل لابد فى الدلالة الالتزامية (من علاقة) اى امر
يستصحب به احد لصاحبه (مصححة) بصيغة الفاعل اى يصح انتقال الذهن من اللفظ الى معناه
الالتزامى بسبب هذه العلاقة (عقلية) اى منسوبة الى العقل وهى اللزوم العقلى وهو عبارة عن
لزوم تعقل شئ تعقل شئ آخر وينتقل بها الذهن من الملزوم الى اللازم كالزوجية للاربعة

[1] لعله اشارة الى ان الاحتياج الى هذا الدفع انما هو على راى من قصر الحصر العقلى بالدائر بين النفى والاثبات واما على قول من فسر بما لوجود النظر الى مفهوم الاقسام جزم العقل بالانحصار فلا احتياج اليه كما لايخفى مولانا خادم احمد عليه الرحمة

فان العقل اذا تصور معنى الزوجية والاربعية يجد فيهما العلاقة بسببها ينتقل من احدهما الى الآخر ويجزم باللزوم بينهما ووجه اشتراط اللزوم انه لو لم يشترط لما فهم المعنى الخارجي من اللفظ لان فهم المعنى من اللفظ اما باعتبار وضعه لهذا المعنى او باعتبار انتقال الذهن من الموضوع له الى هذا المعنى والاول باطل فى الدلالة الالتزامية لكونها دلالة على الخارج عن الموضوع له والثانى لايمكن بدون اللزوم العقلى واما اللزوم الخارجي فليس شرطا لوجود الدلالة الالتزامية بدونه كما فى الاعمى والبصير وايراد هذا فى مثال اللزوم الذهنى اولى من المثال بالزوجية والاربعة كما هو الظاهر (اوعرفية) اى بحسب العرف بان لايكون عند العقل بين اللازم والملزوم علاقة لكن قد اشتهر فى العرف والعادة لزوم امر بشئ بسببه ينتقل الذهن من احدهما الى الآخر كالجود بالنسبة الى الحاتم فان العقل ليس عنده علاقة بين الجود والمسمى بالحاتم لكن لما صدر الجود عن مسماه كثيرا غاية الكثرة صار الجود عند العرف من لوازم هذا الاسم بحيث اذا قيل فلان حاتم ينتقل الذهن الى انه جواد (فان قلت ان اللفظ ليس موضوعا للخارج لا بالذات ولا بالعرض ولا وضع له اصلا فدلالة اللفظ على الخارج كيف يكون من الوضعية (قلت الوضعية مايكون للوضع دخل فيه وهذا المعنى لما كان لازما للموضوع له غير منفك عنه فبواسطته ينسب الوضع اليه ايضا فاللازم كالجزء فى عدم الانفكاك وماينسب اليه بسببه ينسب الى اللازم (فان قيل قد تكون الدلالة بعلاقة السبب والمسبب والحال والمحل وغير ذلك من العلاقات المعتبرة فى انواع المجازات فهذه دلالة على الخارج من المدلول مع انه غير لازم له يقال ان هذه الدلالة تكون بالقرينة المصححة وهى معها لازم له لانه قد يكون القرينة مخفية غير معلومة ولو ظهرت القرينة فهى لاتدل الا على الاستعمال كالسببية والمسببية والحالية والمحلية فالانتقال ههنا من اللفظ الى معناه لايكون الا بعلم تلك العلاقة وهو ليس دلالة مطابقية ولا تضمنية فلا تكون الالتزامية مع عدم اللزوم الذهنى (قلنا هذه الدلالة مطابقة لانها عبارة عن الدلالة على كمال المعنى الموضوع له سواء كان وضع ذلك اللفظ له وضعا شخصيا كزيد بمسماه او نوعيا بانه يثبت من الواضع ان اللفظ اذا لم يصح استعماله فى مقام فى المعنى الموضوع له فيعدل عنه ويستعمل فى معنى مناسب له وهذا ايضا نحو من التعيين فدخل المجاز بهذا النوع تحت المطابقة وليس من الالتزام لان الدلالة فيه قد تكون فى ضمن الدلالة على الموضوع له بعلاقة اللزوم وفى المجاز ليس كذلك واخراجها عن اللفظية بان تكون مع القرينة والقرينة ليست بلفظ فيكون المجاز المركب معها من اقسام الغير اللفظية منقوض بدلالة الوضع فان العلم بعلاقة الوضع شرط فى هذه الدلالة ايضا مع انها ليست بلفظ فيلزم ان تكون الوضعية غير لفظية فقط ولو اجيب بان الدال هو اللفظ والوضع وغيره من شرائط الدلالة فنقول فى المجاز ايضا كذلك فالحق ان يراد بالوضع اعم من الشخصى والنوعى ويدخل المجاز تحت المطابقة بحسب النوعى واليه ذهب الاستاذ المحقق وغيره من فحول الاعلام قدس الله اسرارهم (قال فى الحاشية اختار مذهب اهل العربية لان محاورات العرب مصدقة كما يلوح بتصفح تراكيب البلغاء انتهى حاصله ان المصنف لم يشترط

اللزوم

اللزوم العقلی فقط فی الدلالة الالتزامية كماهو مشروط عند المنطقيين بل قال عقلية او عرفية فالعلاقة عنده ماهی الاعم منهما كما هو مذهب اهل العربية فاختار مذهبهم لان استعمال العرب مسلمة والذهول عنه خطأ (وههنا اختلاف آخر بين المنطقيين واهل العربية وهو ان المنطقيين يقولون ان التضمن والالتزام تابعان للمطابقة فی الوضع والالتفات والقصد جميعا لان المقصود الملتفت اليه والمستعمل بالذات انما هو المطابقة فقط والتضمن والالتزام ملتفتان مقصودان ومستعملان بالتبع لكونهما جزأ ولازما لما هو موضوع له ومقصود بالذات وقال العرب سلمنا التبعية فی الوضع لان الوضع بالذات انما هو للموضوع له واما فی الاستعمال والقصد والالتفات كلها سواء لان اللفظ كما يستعمل فی المطابقة وهی مقصودة وملتفتة اليها بالذات كذلك التضمن والالتزام ايضا يكونان مقصودين مستعملين ويرد على اهل العرب ان لاتنحصر الدلالة فی الثلث لتحقق التضمن والالتزام على طور المنطقيين وهماليسا منهما على طورهم (فان قلت يلزم على المنطقيين ايضا عدم الانحصار فی الثلث لتحقق التضمن والالتزام المستعملين بالذات على طور اهل العربية وهما ليسا من التضمن والالتزام عند المنطقيين لانهم قالوا باستعمالهما بالتبع (قلت ان المنطقيين يدخلون هذين القسمين تحت المطابقة بحسب الوضع النوعی كما علمت فافهم ولا باس باطناب الكلام لتوضيح المرام (قيل الالتزام مهجور) ای متروك (فی العلوم) قال فی الحاشية انما قيد بالعلوم لانها لم تهجر فی المحاورات انتهی يعنی فی العرف والمحاورات العربية ليست متروكة بل يستعملونها فی محاوراتهم وانما ترك فی العلوم لكونه غير مصرح وكاشف للمقصود وغير مفيد للغرض الاصلی فی العلوم لان الغرض فی العلوم هو التعليم والتعلم وهما باعتبار المعرف والحجة والالتزام لايحصل منه شیء منهما كما يحصل من اللفظ الموضوع له لان المعروف والحجة مقصودان بالذات والالتزام انما قصد بالتبع (فيه بحث بانه ان اريد عدم فهم المقصود منه مطلقا فهو ممنوع لانه قد يفهم المقصود بالالتزام ايضا اذا كان علاقة اللزوم الذهنی وان اريد ان اللفظ ليس موضوعا لمعنی يفهم منه المقصود بالذات كما فی المطابقة فنقول فی التضمن ايضا اللفظ ليس موضوعا فما وجه ترك احدهما دون الاخر وان اريد به معنی اخر فلابد من بيان فارق بينه وبين التضمن (لانه) ای الالتزام (عقلی) اذ هو انتقال من الملزوم الى اللازم وليس له لفظ موضوع بازائه فصار عقليا والمفيد للتعليم والتعلم لايكون الاما هو اسهل وهو الوضعی فلهذا كان متروكا فی العلوم (فان قلت قد مر ان العقلی يكون فيه علاقة ذاتية وهو اللزوم العقلی وعلاقة التأثير فی المحاورات التی تكون باعتبار ما كان او باعتبار ما يكون وعند وجود القرائن الموضحة لغير الموضوع دلالة التزامية بواسطة تلك القرائن وليست عقلية لعدم العلاقة الذاتية فالقول بكونه عقليا مطلقا باطل (قلت ليس المراد بالعقلی ههنا ما مر فی تقسيم الدلالة بل ان الدلالة الالتزامية ليست بواسطة الوضع فصارت عقلية فتأمل (فيه نظر بانه ان اريد انه ليس فيه مداخلة للوضع اصلا لا بالذات ولا بالعرض فممنوع وان اريد انه لا مدخل له بمعنی الدخل التام فالتضمن ايضا كذلك فما وجه ترك ذلك دون هذا (لا يقال ان التضمن له

خصوصية لاتوجد هذه الخصوصية فى الالتزام وهى كون المدلول فيه جزأ للموضوع له لانا نقول للالتزام ايضا خصوصية عدم الانفكاك فهو كالجزء وهى تكفى فى الدلالة وليس لخصوصية الدخول فى الموضوع مزيد دخل فى الدلالة (ونقض بالتضمن) الناقض هو الفز الى النقض ابطال الدليل بتخلف الحكم عنه او استلزامه فسادا آخر وهو اجمالى اذا لم يمنع على مقدمة وتفصيلى اذا منع عليها وبكلا المعنيين ينقض بالتضمن تقرير الاول ان الدليل الذى او ردتم على مهجورية الالتزام فاسد لانه يوجد فى التضمن مع كونه غير مهجور فتخلف الحكم عن الدليل فيبطل الدليل وعدم مهجوريته ظاهر واما جريان الدليل فلان التضمن ايضا عقلى لعدم الوضع له والانتقال من الكل الى الجزء بسبب التعقل فالتضمن والالتزام شيان فكيف يترك احدهما دون الآخر مع وجود علة الترك بينهما على السواء (فان قلت قد وجد فى التضمن وجه آخر لعدم الهجر وهو كونه جزأ من الموضوع له وملاصقا والجزء اقوى من اللازم فلا يلزم من هجر الاضعف هجر الاقوى (قلت علة الهجر كونها عقلية وهى متحققة فيهما على السواء وان كان له وجه آخر اقوى (واما تقرير الثانى وهو النقض التفصيلى فبان يمنع على مقدمة معينة بان المستدل ماذا ارادبكونها عقلية ان ارادبكونها عقلية صرفة ليس للموضوع مدخل فيه اصلا فممنوع ضرورة ان دلالة الفظ لايكون الا لكونه من لوازم الموضوع له فصار للوضع دخل بهذا الوجه وان اريد للعقل شركة فيه فهذا المعنى يوجد فى التضمن ايضا ولو قيل بالفرق بان اللوازم غير متناهية لان من لوازم الشىء انه ليس عين كل واحد مما يغايره والمغاير غير متناه بخلاف الاجزاء فانها متناهية فاعتبار الالتزام يوجب اعتبار الغير المتناهى فى مدلول اللفظ (قلنا ليس المعتبر فى الالتزام مطلق اللوازم بل اللوازم البينة ولانسلم عدم تناهيها (فان قلت ان الالتزام يذكر فى المنطق تعريفا واحوالا فما معنى مهجوريته فى العلوم (قلت معناه انه لايعرف بحيث يحتج به لكونه موجبا للانتشار على المتعلم لكونه غير سهل بخلاف اختيه فتأمل (ويلزمهما) اى التضمن والالتزام (المطابقة) يعنى اذا وجد التضمن والالتزام فلابد من وجود المطابقة فان دلالة اللفظ على الجزء واللازم فرع الدلالة على الكل والملزوم (فان قلت لزوم المطابقة للتضمن ظاهر واما للالتزام فلا لجواز ان يكون من الدلالة المجازية فاين الدلالة على الموضوع (قلت هناك وان لم يكن الموضوع له تحقيقا لكنه يكون تقديرا ومراد المصنف اعم منهما ولايرد الاشكال على المنطقيين لانهم قالوا بالقصد والاستعمال فى المطابقة فقط والدلالة المطلقة ليست كذلك فدلالة التضمن والالتزام لايقصدان بالذات بل المقصود بالذات منهما انما هو المطابقة وايرادهما ليلتفت بهما الى المطابقة فهى الملتفت اليها بالذات فح يستلزمان المطابقة تحقيقا فلاحاجة الى اخذ الاستلزام للموضوع له بالمعنى الاعم واما عند اهل العربية يحتاج الى اخذ الاستلزام بالمعنى الاعم الشامل للتحقيقى والتقديرى لانهم اعتبروا فى مطلق الدلالة القصد والاستعمال (فان قيل اذا كان التضمن والالتزام تابعين للمطابقة غير مقصودين بالذات فيختل الحصر الوضعى فى الثلث عند اهل العربية مع انهم حصروه فى الثلث

بيان الاختلال ان التضمن والالتزام فى المنطق تابعان للموضوع وعند اهل العربية ليسا كذلك فلا يكونان داخلين فى التضمن والالتزام المقصودين بالذات فزادا على الثلث المقصودة (قلنا ان اهل العرب ما حصروا الدلالة المطلقة فى الثلث بل الدلالة القصدية فخروجهما على هذا لايضر الحصر ولا يرد على المنطقيين اختلال الحصر بالتضمن والالتزام المقصودين عند اهل العربية لدخولهما فى المجاز عندهم وعدواهما فى الوضع بحمل الوضع على معنى شامل للوضع النوعى وهو يوجد فيهما فبهذه الحيثية يدخلان تحت المطابقة فلا يختل الحصر اصلا هذا تفصيل مامر سابقا (ولا عكس) اى لا يلزم التضمن والالتزام للمطابقة (اما الاول فلجواز ان يكون لشئ معنى مطابقى بسيط لاجزء له كالواجب تعالى والعقول المجردة وهذا موقوف على كونه بسيطا فى الخارج والذهن كمامر (واما الثانى فلانا نعقل كثيرا من المعانى مع الغفلة عن غيرها (فان قلت فلو كان ان الغفلة عن اللوازم لاتدل على عدم كونها فى الواقع فيجوز ان يكون للفظ لوازم يكون الدلالة عليها بالالتزام فالالتزام لازم للمطابقة (قلت ليس المراد ان الغفلة تدل على عدم كون اللوازم فى الواقع وعدم كون الدلالة عليها التزامية بل المراد ان الحكم بعدم التزام المطابقة للالتزام على تقدير اعتبار اللزوم الذهنى فيه بديهى ضرورة انا نعقل كثيرا من المعانى مع الغفلة عن غيرها فلو كان لها لوازم ذهنية يستلزم تعقلها تعقل هذه اللوازم وهذا يقتضى ان يكون المعتبر فى الالتزام اللزوم الذهنى بالمعنى الاخص فافهم (وكونه) اى كون الشئ (ليس غيره) اى لا يصدق عليه غير هذا الشئ مثلا زيد من لوازمه انه ليس بعمرو لانه لا يقال انه عمرو وكذا كل شئ ليس غيره (هذا جواب سؤال مقدر وهو ان الالتزام لازم للمطابقة لان كل شئ له لازم وهو انه ليس غيره فلا يخ معنى مطابقى عن كونه ليس غيره فيكون هذا المعنى لازما لكل معنى من المعانى فلا يصح قول المصنف رح ولا عكس فى الالتزام غاية الجواب ان كونه ليس غيره (ليس مما يسبق الذهن اليه دائما) اذ كثيرا ما نتصور الماهيات ولا يخطر ببالنا غيرها فضلا عن انها ليست غيرها وفى دلالة الالتزام يلزم ان يكون الذهن سابقا من الملزوم الى اللازم (لا يقال ان علم الشئ عبارة عن انكشافه بحيث يمتاز عن غيره فالامتياز عن الغير من لوازم العلم (لانا نقول هذا مسلم لكن لانم ان الامتياز عن غيره يستلزم الشعور بالغير فافهم (فان قلت ان كل معنى من المعانى لايخ من كونه شيئا ومعلوما ومفهوما وهذه من لوازمات تعقل الشئ لا يحتاج الى تصور الغير (قلت لاشك فى ثبوت هذه الامور لكل معنى من المعانى واما لزوم تصورها عند تصور المعانى فممنوع لانا نعقل شيئا ولا نلتفت اصلا الى شئ من صفاته فيبطل مازعم الامام الرازى من لزوم الالتزام للمطابقة مستدلا بهذه البيانات المذكورة ولعله زعم ان اللزوم البين بالمعنى الاعم معتبر فى الالتزام مع انك قد عرفت ان المعتبر اللزوم البين بالمعنى الاخص وهو ان يلزم من تصور الملزوم تصور اللازم وهذه الامور ليست كذلك ولا يخفى عليك ان عدم اللزوم بينهما بهذا البيان انما يتم اذا كان من شرط الالتزام لزوم عقلى واما اذا كان اعم من ان يكون عقليا اوعرفيا كما قال المصنف رح فليس بتام لجواز ان يكون له لازم عرفى باعتباره يكون الاستلزام بينهما (واما

التضمنية والالتزامية فلا لزوم بينهما) هذا بيان حال التضمنية مع الالتزامية بعد بيان حالهما مع المطابقة (حاصله ان التضمن ليس بلازم للالتزام ولا بالعكس اما الاول فلان المعانى البسيطة قد يكون لها لوازم ذهنية فهناك التزامى بدون التضمن كدلالة العمى على البصر فان البصر خارج عنه ولازم له (لايقال ان العمى هو عدم البصر فيكون هناك تضمن ايضا (لانا نقول ان العمى عبارة عن عدم منسوب الى البصر والبصر خارج عنه فلايكون مركبا (فان قلت ان قيد البصر وان كان خارجا عنه لكن تقييده داخل فيه لان العمى فى لغة العرب موضوع للعدم مع التقييد (قلت ليس الكلام ههنا على استعمال العرب ومحاوراتهم بل المدعى وجود معنى بسيط له لازم ذهنى فالعمى وان كان مقيد الكن يمكن ان يؤخذ على طريق لايكون التقييد والقيد داخلا فيه وهذا القدر يكفى للمثال وقد مثل بالواجب تعالى انت خبير بان الواجب تعالى ليس له لوازم حقيقية عند كثير من المتكلمين فضلا من ان يكون عقلية وهذا لايتم اذا اريد باللوازم اعم من ان يكون عقليا اوعرفيا فالواجب له لوازم عرفية واما اذا اريد اللازم العقلى كما هو عند المنطقيين ففى حيز الخفاء (واما الثانى وهو ان الالتزامى ليس بلازم للتضمن اذ كثير من المعانى المركبة يتصور مع الغفلة عن جميع عوارضه كالانسان مثلا فانه يتصور ولا يفهم منه معنى خارج عنه واما قول ان هناك شعور اللمعنى الخارجى لكن ليس لناشعور بالشعور فبعيد غاية البعد لايلتفت اليه (فان قلت ان المركب عبارة عن مجموع الاجزاء مع الهيئة التركيبية فالتركيب من لوازمه ولايمكن وجوده بدون الكل والجزء والتركيب فههنا لابد من التضمنية والالتزامية فلايصح القول بانفكاك التضمن عن الالتزام قلت فى المركب لابد من فهم مايصدق عليه الكل والجزء واما فهم الكلية والجزئية فغير لازم لانهما من العوارض فتصورها ليس من لوازم تصور الذات لايذهب عليك ان اريد باللزوم من اللزوم التقديرى بحيث لو كان لمعنى لازم لكان دلالته عليه بالالتزام فعدم استلزام التضمن الالتزام مشكل (الافراد) اى كون الشئ مفردا (والتركيب) اى كونه مركبا (صفة اللفظ) يعنى ان اللفظ موصوف بصفة كونه مفردا او كونه مركبالا المعنى هذا بيان ماهو من توابع الدلالة لان اللفظ اذا دل على المعنى فلايخ اما ان يكون مفردا او مركبا فبينهما ليعلم ان اى مركب يدل على القول الشارح واى مركب يدل على الحجة والاول مو المركب التقييدى والثانى هو الخبرى كالقضية التى تكون جزء القياس وبين الالفاظ المفردة لكونها دالة على اجزاء المعرف والحجة (واختلف فى ان الافراد والتركيب صفتان للالفاظ او المعانى فذهب البعض الى ان الافراد والتركيب صفتان للمعنى واليه مال مير ابو الفتح فى حاشية الجلالية وهو موافق لمذهب المنطقيين لانهم لايبحثون الاعن المعانى فالمعنى المركب مايدل جزء لفظ ذلك المعنى على جزء المعنى والمفرد ماليس كذلك وذهب البعض الى انهما صفتان للفظ وهو موافق لاهل العربية فاللفظ المركب مايكون جزؤه دالا على جزء معناه ولاشبهة ان الالفاظ والمعانى معتبر ان فى الافراد والتركيب وان احدهما دال والآخر مدلول فمن راعى جانب الدال ذهب الى كونهما صفة اللفظ كما اختاره المصنف رحمه الله ومن راعى جانب المدلول ذهب الى انهما صفتان

للمعنى

للمعنى كما ذهب اليه مير ابو الفتح فقول المصنف رحمه الله رد عليه كما قال فى الحاشية قال مير ابو الفتح فى حاشيته على الحاشية الجلالية للتهذيب ان الافراد والتركيب صفة للمعنى وقوله الافراد والتركيب صفة للفظ رد عليه كما لا يخفى واليه اشار قدوة المحققين فخر الملة والدين فى الحاشية حيث قال الافراد والتركيب صفة للفظ لا للمعنى وقيل بالعكس فتامل (حاصله ان فخر الدين قال الافراد والتركيب صفة اللفظ لا المعنى وقيل صفتان للمعنى لا للفظ فاشار بقوله قيل الى ان مختاره هو الاول لان قيل يستعمل فى موضع الضعف والمرجوح فالراجح عنده هو مختار المصنف رحمه الله تعالى والسابق الى الذهن اولا انما هو الالفاظ فهى بموصوفية الافراد والتركيب اولى والحق ان النزاع لفظى لان مآل قول المتنازعين واحد لان اللفظ والمعنى كليهما معتبر ان فيهما ومتلازمان تحقيقا الا ان الفرق بينهما انهما اذا نسبا الى المعنى يقال فى تعريف المفرد والمركب مالا يدل جزء لفظ معناه ومايدل جزء لفظ معناه واذا نسبا الى اللفظ يقال مالا يدل جزؤه فيضاف الجزء الى اللفظ بدون الاحتياج الى التقدير بخلاف الاول فانه يحتاج الى تقدير اللفظ ليصح المعنى وهذا لا يقتضى تغاير المتنازع فيه بحسب المعنى لان الدال والمدلول والالفاظ والمعانى معتبر ان فى كل منهما وليس التغاير الا فى التعبير فقط هذا هو النزاع اللفظى (لانه) اى اللفظ هذا دليل على ما اختاره من كونهما صفتين للفظ (اى دل جزؤه) اى جزء اللفظ (على جزء معناه) اى معنى اللفظ (فمركب) لوجود التركيب فيه (ويسمى) ذلك المركب (قولا) واطلاقه على ذلك اطلاق مجازى اذ هو حقيقة فى التلفظ والمركب انما هو المقول (ومؤلفا) لتألفه فالمركب والقول والمؤلف كلها متحدة بحسب المعنى وانما الفرق باعتبار التعبير بالالفاظ المختلفة وقد يفرق بين المركب والمؤلف بان مايكون بين اجزائه مناسبة والفة يسمى مؤلفا وماليس كذلك فهو المركب وربما يفرق بينهما بان مايدل جزؤه على شئ فان كان هذا الشئ جزء المعنى الدال فهو المؤلف كعبد الله اذا لم يكن علما فجزؤه وهو العبد يدل على المعنى وهو العبودية وهذا المعنى جزء من معنى الدال وهو عبد الله وان لم يكن جزء المعنى الدال فهو مركب كعبد الله اذا صار علما فمعناه هو الشخص المعين وجزء هذا اللفظ الدال وهو العبد يدل على معنى العبودية لكن ليس هذا المعنى جزءا من معنى الدال وهو الشخص المعين لان اجزاءه هى اعضاؤه ومقابل هذا المركب هو المفرد بمعنى مالا يدل جزؤه على شئ اصلا لا المفرد المذكور فى المتن فانه مقابل للمؤلف (والا) اى وان لم يدل جزء اللفظ على جزء معناه (فمفرد) فان قلت ان المفرد مقدم على المركب والمص اختار العكس (قلت التقابل بين المفرد والمركب تقابل العدم والملكة والاعدام انما تعرف بملكاتها فلهذا قدم تعريف المركب على المفرد (فان قيل ايراد التعريفات غالبا انما يكون بالاستقلال فما وجه ايرادهما فى صورة الاستدلال قلنا المقصود اقتصار الكلام وحصول المرام واطمينان اذهان ذوى الافهام وهو لا يحصل الا بايرادهما بهذا النمط (لا يقال تعريف المفرد ليس جامعا لخروج عبد الله علما عنه مع كونه منه لانه يصدق عليها ان جزء لفظه يدل على جزء معناه لان مايدل عليه جزؤه هو جزء معناه الاضافى (لانا نقول المراد دلالته على جزء المعنى المقصود والمقصود

من العلمية هو الشخص المعين ولايدل جزء هذا اللفظ على جزء هذا الشخص المعين المقصود
فالقصد ايضا معتبر فى الدلالة وان لم يذكر بناء على المشهور فالمفرد على اربعة اقسام الاول
مالا يكون له جزء اصلا كهمزة الاستفهام والثانى مايكون له جزء لكن لم يدل على جزء معناه كزيد
مثلا فان للفظ اجزاء وهى الحروف الثلثة ولكن لايدل واحد منها على جزء معناه وهو عضو من
اعضاء الشخص المعين والثالث ما يكون له جزء دال ولكن لاعلى المعنى المقصود كعبدالله
علما فان له جزأ دالا على معناه لكن لايدل على المعنى المقصود وهو الشخص المسمى به والرابع
مايكون له جزء دال على المعنى المقصود لكن دلالته عليه غير مقصودة كالحيوان الناطق اذا سمى
به شخص انسانى فدلالة جزء اللفظ مثلا على جزء معناه المقصود وهو الشخص الانسانى لان الحيوان
جزء ماهية هذا الشخص لكن دلالته على هذا ليست مقصودة بل المقصود ح انما هو الشخص
المسمى به مع قطع النظر عن كونه حيوانا وناطقا وكون كل واحد منهما جزءا له (فان قلت الحيوان
الناطق اذا لم يكن علما فهو مركب مع ان تعريف المفرد يصدق عليه لان جزء لفظه لايدل على
جزء معناه التضمنى وفى التعريف لم يقيد الدلالة بكونها على جزءه المطابقى فلم يصح تعريف
المركب جامعا لخروجه والمفرد مانعا لدخول ما هو ليس من افراده (قلت المركب مايكون جزؤه
مقصود الدلالة فى الجملة باى دلالة كانت على جزء ذلك المعنى فالحيوان الناطق مركب لان فيه
دلالة على الجزء المطابقى وان لم يكن على الجزء التضمنى وفى المفرد لابد من انتفاء الدلالة من
جميع الوجوه فلا يكون مفردا ولذا قيد البعض بكون دلالة جزئه على جزء معناه المطابقى فيرد
عليه المركبات المجازية لانه لادلالة فيها على جزء معناه المطابقى وليست مستعملا فى معناه
الموضوع له الحقيقى الا ان تدخل فيه ويراد بالوضع اعم من الشخصى والنوعى كما مر وان شئت
تفصيل المقام والاطلاع على ما يخرج من الاحتمالات فارجع الى شرح جدى ومولائى عمدة
العلماء وقدوة العرفاء احمد عبدالحق قدس سره ولخوف الاطالة تركناه (وهو) اى المفرد (ان
كان مرآة) اى آلة وواسطة (لتعرف الغير) اى لان يعرف به حال الغير (فقط) اى لايقصد
به غير هذه المرتبة للغير (فاداة) اى فيسمى هذا المفرد اداة فى عرف المنطقيين وحرفا فى عرف
النحاة حاصله ان المفرد ان كان دالا على معنى غير مستقل بالمفهومية بمعنى انه لايعقل بدون انضمام
امر آخر يكون هو مرآة له فاداة كفى وعلى فانهما يدلان على نسبة الظرفية والاستعلاء فهى واسطة
لتعرف حال الطرفين وهما لايدلان الاعلى النسبتين المطلقتين وتعين النسبة انماهو بتعين الطرفين
لايقال ان الاداة اذا كانت واسطة لتعرف الغير فلم يكن لفظا دالا على معنى بالذات لان
فهمهما يتبعه فهم الاطراف فكيف يكون من اقسام المفرد الذى هو الدال بالذات كما عرفت (لانا
نقول ان فهم الاطراف واسطة فى الثبوت للدلالة فيكون الدلالة وصفا ثابتا للاداة التى هى ذات
الواسطة للاطراف بالذات كالحركة الثابتة لليد والمفتاح جميعا فلا يضر كونها دالة بالذات واما
الملاحظة فالاطراف فيها واسطة فى العروض والملاحظة ثابتة لها بالذات وللاداة بالعرض لان

ملاحظتها ليست الا بملاحظة الاطراف فالتبعية فى الملاحظة مسلم ولاشك انها غير الدلالة والكلام فيها (فان قيل ان اهل العرب يقولون ان من موضوعة للابتداء وعلى للاستعلاء ومعنى الابتداء والاستعلاء معنى مستقل بالمفهومية لانهما معنيان للفظيهما وهما اسمان بلا خلاف فلو كانا غير مستقلين يلزم كون لفظيهما الموضوعين لهما حرفا مع انهما اسمان فصار الحرف الموضوع له موضوعا بمعنى مستقل فيلزم كون الحرف اسما (قلنا هذا المعنى الملحوظ بالذات ليس معنى للحرف بل معنى الحرف هو الذى لاينال له الملاحظة اولا وبالذات وفى الوضع لابد من لحاظ المعنى اولا وبالذات والمعنى الحرفى لما لم يصلح لذلك فلابد من ايراد معنى لازم له جامع والجامع معنى اسمى فوضع لحرف عام والموضوع له خاص فالابتداء والاستعلاء فى من وعلى مثلا مرآتان لملاحظة العلاقات الابتدائية والاستعلائية الجزئية فتامل (فان قلت قد تقدم المركب على المفرد فى التعريف لماعرفت فما وجه تقديم المفرد على المركب فى بيان الاقسام (قلت ان التعريف يكون باعتبار المفهوم ومفهوم المركب كان وجوديا ومفهوم المفرد عدم هذا الوجود فالوجود مقدم على عدمه والاقسام باعتبار الذات وذات المفرد مقدم على ذات المركب بالطبع لاحتياجه اليه فههنا قدمه ليوافق الوضع الطبع (ونقض بالاسماء اللازمة الاضافة بان فهم معناها يحتاج الى المضاف اليه فصارت غير مستقلة بالمفهومية فدخل تحت تعريف الاداة فيلزم كونها اداة مع انها اسماء (والجواب عنه ان معانى هذه الاسماء مستقلة بالملحوظية ويتعلق اللحاظ بها من غير واسطة فى العروض وتكون واسطة للحاظ حال الغير ايضا فلا يكون سفيرا محضا بخلاف الاداة فانها لايتعلق اللحاظ بمعانيها وانما هى سفير محض لملاحظة حال الغير فههنا لايتعلق اللحاظ لها بالذات وانما يتعلق بالواسطة فى العروض (والحق ان الكلمات الوجودية) اى التى تدل معانيها على الوجود ككان وصار واصبح وغيرها من الافعال الناقصة (منها) اى من الاداة عند المنطقيين اما عند المودبين فهى من الافعال الناقصة لدلالتها على الزمان ونقصانها عن درجة الافعال لعدم صحة الخبر بها وحدها وانما سميت الكلمات الوجودية لانها ليس مفهوماتها الاثبوت نسبة فى زمان فقول المصنف والحق اشعار بان فى كونها من الافعال اختلافا فعند البعض افعال لتصرفها واقترانها بالزمان وهو لايوجد الا فى الفعل وقال البعض انها من الادات لان معناها غير مستقل لايتم الا بالاسم والخبر والمنطقى انما ينظر الى المعانى وهى غير مستقلة كالادات فالحق انها منها (فان) بالتشديد من الحروف المشبهة (كان) اى لفظ كان (كون الشىء شيأ لم يذكر بعد) اى مادام يذكر كان هذا دليل لكونه من الاداة حاصله ان كان معناه كون الشىء وهو اسم كان شيا وهو خبره مثلا كان زيد قائما معناه كون زيد شيأ وهو القيام ولم يذكر هذا الشىء مادام يذكر كان ويكون مذكورا بعده كما ترى وهذا الكون نسبة محضة غير مستقلة فصار دالا على معنى غير مستقل والمنطقيون ينظرون الى المعنى فوجدوا معناه كالاداة فقالوا انها اداة (وتسميتها) اى اى تسمية هذه الكلمات (كلمات) دون اداة هذه جواب سؤال مقدر وهو ان هذه الافعال لما كانت من الاداة فلم سموها كلمات دون اداة والجواب ان تسميتها كلمات (لتصرفها) اى لتصرف هذه

الكلمات بجعلها ماضيا ومضارعا وغير ذلك من النهى والامر واسم الفاعل والمفعول وغيرها (ودلالتها) اى لدلالة هذه الكلمات (على الزمان) والتصرف واقتران الزمان انما يكون فى الكلمات فلذ اسموها بها واما بالنظر الى المعانى التى هى منظور المنطقيين فليس الامن الاداة فتسميتها بها عندهم ليس الاعلى سبيل المجاز بمشابهتها اياها فى التصرف واقتران الزمان والنحاة منظورهم الالفاظ والفاظها لما كانت متصرفة ومعانيها مقترنة بالزمان وهو من خواص الافعال فعدوها منها (فان قلت هذا بحث عن الالفاظ والنظر الى الالفاظ يرجع باعتبار البحث ما قال اهل العربية من كونها افعالا (قلت ان المنطقيين وان كانوا يبحثون عن الالفاظ لكنها ليست مقصودة بالذات بل من حيث انها دالة على المعانى المصطلحة فالمقصود من الالفاظ هو المعانى ووجودها غير مستقلة ورجحوا جانبها وعدوها من الاداة فالاداة عندهم قسمان مالا يقترن بالزمان اصلا ومايقترن به وهو يكون من الروابط الزمانية كالافعال الناقصة وعند النحاة تكون الافعال على قسمين بعضها يدل على الحدث والزمان والنسبة وبعضها لايدل على الحدث بل على الزمان والنسبة كهذه الكلمات (فان قلت لما عدوها من الاداة وصارت منها فلم لم يغيروا اسمها ولم لم يسموها اداة كغيرها من الادوات (قلت الكلام فى التسمية اسهل ولايبالون بها ولم يلتفتوا الى الالفاظ (لاتذهب عليك ان كان التامة بقيت داخلة فى الكلمات لعدم وجود المعنى الحرفية فيها (والاستاذ المحقق قدس سره قال بدخول الناقصة ايضا فيها وتلخيص كلامه ان طبيعة الوجود المصدرى الذى يعبر عنه بالفارسية بهستى امر واحد وهو المعبر بالكون وهو فى نفسه معنى مستقل وعدم الاستقلال انما يعرض له بخصوصية لحاظ بين الموضوع والمحمول فلو اقترن بامر واحد كزيد مثلا كما فى التامة يبقى على استقلاله فعروض عدم الاستقلال انما هو من جهة الربط لابحسب نفسه فمفهوماتها مستقلة وعدم الاستقلال بسبب العوارض الخارجية لايخرجها عن الاستقلال ولايدخلها فى غير المستقل والايلزم ان يكون جميع الافعال المتعدية مثل لقى زيد عمرا وغيره من الادوات (لايقال ان الافعال الناقصة لاتدل الاعلى النسبة والزمان وليس فيها معنى حدثى لتستقل به لانا نقول معنى الوجود المصدرى محفوظ فيها والنسبة انما هى من العوارض كما فى المثال انتهى ولك ان كان المذكور ليس معناه كونا مطلقا بل كون مخصوصا محتاجا الى ذكر الاسم والخبر كمن معناه الابتداء المخصوص وهو لايتصور بدون الطرفين فصار حاله كحال الاداة قال السيد الزاهد ان الكون نسبة محضة غير مستقلة وليس معنى مشتركا بين الكونين كيف وهذا المعنى ان كان مستقلا كان كونا فى نفسه لالغيره وان كان غير مستقل كان كونا لغيره لافى نفسه واما الافعال المتعدية فمعناها مستقلة وان كانت بحسب الاستعمال محتاجة الى الغير فافهم فانه دقيق وبالتامل حقيق (والا) اى وان لم يكن مرآة لتعرف حال الغير (فان دل) اى هذا المفرد (بهيئته) اى بصورته التركيبية الحاصلة من الحركات والسكنات وترتيب الحروف (على زمان) من الازمنة الثلثة (فكلمة) اى فيسمى هذا المفرد كلمة توضيحه ان المفرد ان لم يكن مرآة وكان مستقلا بالدلالة على معناه المفهوم من لفظه

ويكون

ويكون بهيئته الحاصلة من الحركات والسكنات وترتيب الحروف دالة على زمان من الازمنة الثلثة وهى الماضى والحال والاستقبال فهى كلمة كنصر فان هيئته التركيبية مع الفتحات الثلث دالة على معنى مقترن بالزمان الماضى فيكون فعلا عند النحويين وكلمة عند المنطقيين (فان قيل الهيئة بدون المادة لاتدل على شئ فلم قال بهيئته ومادته (قلت ان الهيئة لاتوجد بدون المادة فاذا قال بهيئته والمادة من شرائطها فقد فهمت منها فلا حاجة الى ذكرها فالدال هو الهيئة والمادة من شرطها لاشطرها فلا ينتقض بمثل الزمان والصبوح والغبوق اى المساوالغد والامس فانها وان دلت على الزمان لكن لا بهيئتها فقط بل الهيئة مع وجودها فى هذه المادة الخاصة فالمادة ههنا شطر الدال لاشرطه والالكان لفظ الدخول والقبول ايضادالا على الزمان مع انه ليس كذلك فعلم ان هذه الدلالة باعتبار خصوصية المادة وشطريتها وفى الكلمة لاتكون المادة شطرا بل شرطا واما عند النحويين يخرج الصبوح والغبوق بقيد احد الازمنة الثلثة ايضا وههنا اعتبر والدلالة على الزمان مطلقا فتخرج بقيد الهيئة (فان قلت ان هيئة نصر توجد فى جسق مع انها غير دالة على معنى فضلا عن الزمان لانه مهمل وكذا فى حجر لايدل على الزمان لكونه غير متصرف (قلت المراد بدلالة الهيئة دلالتها اذا وجدت فى مادة موضوعة متصرفة لامطلقا ففى جسق الوضع مفقود وفى حجر التصرف مفقود وما وجد فيه الهيئة مع شرط الوضع والتصرف يدل على الزمان لامحالة (فان قيل ان احمد يوجد فيه هيئة الماضى ويعمل يوجد فيه هيئة المضارع وهما مشتقان من الحمد والعمل ومادتهما متصرفة مع انهما اسمان لايدلان على الزمان (قلنا ان احمد وكذا يعمل اذا كانا علمين لايكونان متصرفين بل صارا جامدين واما اذا لم يكونا كذلك فهما يدلان على الزمان والاشتقاق الصرف لايكفى للتصرف (لايقال ان صيغ المتكلم والمخاطب وغيرها مختلفة مع الاتفاق فى الدلالة على الزمان فعلم ان الدلالة ليست بهيئة والالااختلفت فى هذه الصيغ لانا نقول المراد دلالة نوع الهيئة لاشخصها فالهيئة الماضوية باقية فى جميعها باعتبار النوع وهى دالة والمادة من شرائطها الا انا نعلم بالضرورة ان الهيئة اذا اتحدت والمادة ان اختلفت كما فى ضرب ووهب لم تختلف الدلالة على الزمان الماضي واذا اختلف الهيئة وان اتحدت المادة كضرب ويضرب اختلف الزمان فعلم ان المادة من شرايط الدلالة لامن شطرها (ولك ان تقول ان اريد بالمادة مجموع الحروف سواء كانت اصلية اوزائدة فلاشك فى اختلاف المادة فى ضرب ويضرب لزيادة علامة المضارع فى يضرب ماليس فى ضرب فالمادة مختلفة مع اختلاف الهيئة فلايصح قولهم واختلاف الزمان باختلاف الهيئة وان اتحدت المادة وان اريد بها الحروف الاصول فكثير مايتحد كلمتان هيئة ومادة ويختلف الزمان كما فى تكلم ويتكلم فان هيئتهما ومادتهما متحدتان لان المراد بالهيئة ههنا الهيئة الحاصلة باعتبار ترتيب الحروف وحركاتها وسكناتها ولاشك فى اتحادهما مع اختلاف الزمان اذ احدهما يدل على الزمان الماضى والآخر على المضارع فلايصح قولهم اتحاد الزمان باتحاد الهيئة واختلافه باختلافها فتامل (فان قلت ان لفظ ظرف الزمان ايضا يدل بهيئته على الزمان كمشرب فيلزم ان يكون كلمة مع انه ليس كذلك قلت المراد مايكون دلالته

بهيئة مخصوصة بالزمان ولايدل على معنى آخر سواه والظرف بهذه الهيئة يدل على المكان ايضا فيخرج عن الفعل (لايقال هذا التعريف مخالف للنحويين لاطلاق الزمان فيه بدون تقييد اقتران احد الازمنة الثلثة كما فيده النحويون مع ان كل كلمة عند المنطقيين فهو فعل عندهم لانا نقول ان قيد الهيئة يغنى عنه فان غير الكلمة لايدل على الزمان كدلالة الكلمة بهيئتها فلا حاجة اليه وقد اشتهر بين القوم ان لفظ الكلمة مشتمل على المادة والهيئة والمادة دالة على الحدث وهو المعنى المصدرى والهيئة على النسبة الى الفاعل والزمان لاختلافه باختلاف الهيئة (ويرد عليه ان النسبة غير مستقلة واذا كانت داخلة فى الكلمة فصارت مركبة منها ومن غيرها وهو الحدث والفاعل والمركب من المستقل وغير المستقل غير مستقل فصارت غير مستقلة كالاداة فلم جعلها قسيما لها (وما اجيب عنه بان الفعل باعتبار معناه التضمنى مستقل لامطلقا فعدم استقلال معناه المطابقى لايضر ناليس بتام لان التضمن متحد مع المطابقة عند المنطقيين وفى ضمنها وفهمه فهمها كفهم الجنس فى ضمن النوع فلايلاحظ الافى المطابقة وهى غير مستقلة والتضمنى ليس ملاحظا فى الذات ليكون مستقلا فالحق فى الجواب ماذهب اليه العلماء الفحول من ان معنى الفعل معنى واحد اجمالى يحلله العقل الى هذه الثلاثة فهذا الامر الاجمالى مستقل وان كان بعض اجزائه غير مستقل لان الاستقلال وعدمه صفتان للملاحظة فاذا لوحظ الشئ بلحاظ استقلالى يكون مستقلا واذا لوحظ من حيث كونه مرآة لغيره يكون غير مستقل وفى الامر الاجمالى لايلاحظ اجزاؤه بحيث يكون احدها ممتازا عن الآخر ليكون غير مستقل بل المجموع من حيث المجموع مع عدم التفصيل مستقل فصارت الكلمة مستقلة باعتبار معناه المطابقى ايضا فمعنى الفعل معنى واحد بسيط اجمالى يحلله العقل عند التفصيل الى الحدث والنسبة والزمان وهو معنى مستقل بالمفهومية صالح لكونه مسندا ولايصلح لكونه مسندا اليه (ولايرد عليه ان معنى الفعل اذا كان مستقلا فكما يصح كونه محكوما به فكذلك يصح كونه محكوما عليه مع انهم اتفقوا على امتناعه لان الفعل وضع لذلك المعنى ماخوذا على انه مسند الى شئ كما ان الحرف وضع لمعنى من حيث كونه مرآة للغير وههنا ابحاث مذكورة فى شرح جدى ان شئت فارجع اليه ولخوف الاطالة تركناها وليس لها فى كشف المرام فائده معتدة بها (وليس كل فعل عند العرب) اى كلما يقول له العرب فعلا (كلمة عند المنطقيين) اى يقول المنطقيون له انه كلمة هذا دفع توهم عسى ان يتوهم ان الفعل عند العرب يسمونه المنطقيون كلمة فكل فعل عندهم يكون كلمة عند المنطقيين فدفعه بانه وان كان الفعل عند اهل العرب هو الكلمة عند المنطقيين لكن ليس كل فعل عند العرب كلمة عند المنطقيين بل البعض فعل وكلمة والبعض فعل ليس بكلمة (فان نحو امشى) على صيغة المضارع المتكلم (فعل عند العرب) لاقترانه باحد الازمنة الثلثة (وليس) اى امشى (بكلمة عند المنطقيين لاحتماله) اى امشى (الصدق) اى كونه صادقا بان يمشى المتكلم فى الواقع ايضا (والكذب) بان لايمشى ويقول بلسانه فصار خبرا والخبر من اقسام المركب والكلمة ليست منه بل من المفرد فهذا ليس بكلمة عند المنطقيين مع انه فعل عند العرب وكذلك تمشى على صيغة المخاطب (بخلاف يمشى) على صيغة المضارع الغائب لعدم

احتمال الصدق والكذب لعدم دلالته على الفاعل المحكوم عليه والالكان ذكر الفاعل تاكيدا لافاعلا حقيقة كمافى امشى انا وتمشى انت مع ان القول بالتاكيد باطل فى محاوراتهم فعلم انه ليس فيه فاعل اصلا فلايكون خبرا داخلا فى المركب بل هو مفرد ففى هذا اجتمع الفعل والكلمة عندهما (توضيحه ان نظر المنطقيين الى المعانى فلما فهموا من امشى وتمشى معانى تحتمل الكذب والصدق وهذه المعانى لايحتاج فى فهمها الى ضميمة فيصح تصديق قائله وتكذيبه والمحتمل للصدق والكذب انما هو الالفاظ المركبة فعلم ان هذه الصيغ مركبة مفيدة لفائدة تامة يصح السكوت عليها فلاتكون من افراد الكلمة التى هى قسم المفرد بخلاف يمشى الغائب فان معناه ليس محتملا للصدق والكذب ولم يفد فائدة تامة يصح السكوت عليها ما لم ينضم اليه ضميمة وهى الفاعل حتى لولم يضف اليه هذه الضميمة نسب الى الهزل فعلم انه مفرد وليس مادة دالة على شئ (وقد استدل عليه بان المضارع المتكلم والمخاطب يدل جزء لفظيهما على جزء معناهما لان الهمزة فى المتكلم تدل على الواحد والنون فى التثنية والجمع على المتعدد والتاء تدل على المخاطب والباقى على الحدث وما يدل جزء لفظه على جزء معناه فهو مركب فصار المتكلم والمخاطب مركبين دون الغائب (ويرد عليه ان الياء فى الغائب تدل على الغيبة والباقى على الحدث فالتفرقة تحكم (واجيب بان الياء لاتدل على معنى زائد سوى الحدث لان الفاعل غير داخل فيه بل حاله كحال كان منتظر الى ذكر الفاعل ويقال معناه اجمالى يحلله العقل الى نسبة الحدث الى فاعل فلا اسناد فيه بالفعل ولذا لو ذكر فاعله لايكون تاكيدا بخلاف تمشى اذا قيل تمشى انت يكون انت تاكيدا فعلم ان الفاعل داخل فيه ليصح كون انت تاكيدا له فزيد فى يمشى زيد فاعل حقيقة وليس تاكيدا فمعناه ليس الا الحدث والنسبة فلم يكن مركبا منهما ومن الفاعل كالمتكلم والمخاطب (فان قلت ضرب يضرب يدلان بهيئتهما على الزمان وبمادتهما على الحدث وهما مركبان من المادة والصورة فجزء لفظيهما يدل على جزء معناهما فدخل تحت المركب وخرج من المفرد فلايكون تعريفه جامعا (قلت المراد بالاجزاء الاجزاء التى هى الفاظ مرتبة فى التلفظ والسمع بان يتلفظ احدها اولا ثم يتلفظ الآخر وكذا يسمع احدها ثم يسمع الآخر وفى ضرب ليس كذلك لان الصورة والمادة انما توجد ان معا فلا اعتبار لدلالة هذه الاجزاء على اجزاء المعانى بخلاف امشى فان تلفظ الهمزة قبل الباقى يدل على المتكلم والباقى على الحدث فصارت اجزاؤه المترتبة بحسب التلفظ دالة على اجزاء المعانى وهذا شان المركبات (فان قيل ليس الفرق بين المخاطب والغائب الاتعيين الفاعل فى احدهما دون الآخر وليس لهذا الفرق دخل فى احتمال احدهما للصدق والكذب دون الآخر لان النسبة الى الفاعل سواء كان معينا اوغير معين توجب احتمال الصدق والكذب فالغائب صار كالحاضر فى احتمال الصدق والكذب فماوجه قول المنطقيين بان المخاطب والمتكلم ليس بكلمة والغائب كلمة (قلنا ليس الفاعل الغير المعين داخلا فيه والالكان حمله على زيد ممتنعا لان اطلاق الغير المعين لايصح على المعين ولوسلم ان الفاعل داخل فيه فنقول معناه ان شيئا معينا فى نفسه عند القائل

ومجهولا عند السامع وجدله المصدر ففى هذا ليس الثبوت لشیٔ معين عند السامع ليقول لقائل
انه صادق اوكاذب لان المثبت له مجهول فما لم يعلم كيف يحكم بصدق ثبوت المجهول له اوكذبه
بخلاف المتكلم والمخاطب فانه معين معلوم عند القائل والسامع جميعا فيصح الحكم عليه بالصدق
والكذب والمنطقيون انما يبحثون عن المعانى ولما وجدوا معانى المضارعة سوى الغائب محتملة
للصدق والكذب عدوها من المركبات والغائب بقى فى المفردات كان هذا خلاصة كلامهم
وان شئت استيعاب الكلام فارجع الى شرح المطالع (والا) اى وان لم يدل بهيئته على زمان
مع عدم كونه مرآة لتعرف حال الغير (فهو) اى هذا القسم (اسم) اى يسمى اسما والحصر فى
هذه الاقسام حصر عقلى لان حاصل ان المفرد اما ان يدل على معنى فى نفسه بحيث لايكون مرآة
لملاحظة الغير اولا الثانى الحرف والاول اما ان يدل بهيئته على زمان اولا فالاول الكلمة والثانى
الاسم فهذا الحصر دائر بين النفى والاثبات وهذا هو الحصر العقلى وتعريف الاسم على ما بينه
المصنف لما كان مشتملا على العدمين وهو عدم كونه مرآة وعدم اقترانه بالزمان اخره عن
تعريفى اخويه لاشتمال تعريفهما على الوجود واما على ماقلت فى بيان الحصر فليس كذلك (ومن
خواصه) اى من خواص الاسم وهى مايختص به ولا يوجد فى غيره (الحكم عليه) اى على الاسم
يعنى كونه محكوما عليه فان قلت للاسم خواص اخر فماوجه ذكر هذه الخاصة دون غيرها (قلت
الغرض ههنا متعلق من حيث كونه محكوما عليه فاختاره (وقولهم) القائلين بكون الاسم محكوما
عليه دون غيره (من حرف جر وضرب فعل ماض لايرد) هذا جواب سؤال مقدر وهو انكم
تقولون من خواص الاسم كونه محكوما عليه مع ان الحرف ايضا يكون محكوما عليه لانكم
تقولون ان من حرف الجر فمن ههنا يحكم عليه بكونه حرف جر فصار محكوما عليه فلم يبق
كونه من خواص الاسم لوجوده فى الحرف وكذا فى ضرب فعل ماض يحكم على ضرب بانه
فعل ماض فصار محكوما عليه مع انه ليس باسم بل هو فعل فوجد المحكوم عليه فى الفعل
والحرف ولم يبق من خواص الاسم لان الخاصة لاتوجد فى غير ما يختص به وهذا يوجد فى
الفعل والحرف وتقرير الجواب ان هذا الايراد غير وارد (فانه) اى الحكم فى ذلك المثال
(حكم على نفس الصوت) اى اللفظ (لاعلى معناه) اى معنى كل واحد من الحرف والفعل
(والمختص به) اى بالاسم (هو) اى المختص (هذا) اى الحكم على معناه الذى وضع اللفظ
بازائه توضيحه ان الحكم فى نحو من حرف جر وضرب فعل ماض على لفظ من ولفظ ضرب
فان معنى هذه العبارة ان لفظ من حرف جر ولفظ ضرب فعل ماض وليس الحكم على معنى من
بكونه حرف جر ولاعلى معنى ضرب بكونه فعل ماض والالم يصح الكلام ومايختص بالاسم هو
الحكم على معنى الاسم لاعلى لفظه فالحكم على اللفظ ليس من خواصه فوجوده فى غيره لايضر نعم
لووجد الحكم على المعنى فى غير الاسم يضر لكونه خاصة قال فى الحاشية وما قيل ان هذه علم لما هو
الحرف حقيقة وليست هذه بحرف بل هو اسم وكذا ضرب فليس بشیٔ فانه لم يقل احد من

علماء

علماء اللغة بذلك فكيف يلتزم ذلك في المهملات نحو جسق مهمل كما لا يخفى انتهى حاصله ان بعضهم
اجاب بان من في من حرف جر ليس حرفا بل علم للحرف فالحكم في هذا المثال على علم الحرف لا على
الحرف نفسه وكذا في ضرب فعل ماض الحكم على الضرب الذي هو علم الفعل فرده المص بقوله
ليس بشئ لان علماء اللغة لم يقولوا بكونه علما للحرف والفعل فكيف يقال بما لم يقولوا به ولو
سلم فما يقول القائل في جسق مهمل فانه حكم على جسق بكونه مهملا مع انه ليس باسم ولا احتمال
للعلمية فيه لكونه مهملا ليس بموضوع بشئ اصلا (فالحق ما قال المص بكون الحكم على لفظ من
ولفظ ضرب لا على معناهما فافهم (فان قلت فكيف يجرى هذا الجواب في قولنا معنى الفعل مقترن
بالزمان فان فيه حكما على المعنى لا على اللفظ (قلت المراد ان غير الفعل بلفظه الذي وضع بازاء
المعنى لا يصلح لكونه محكوما عليه كما يقال ضرب ويراد به معناه ويحكم عليه فهو ليس بقابل للحكم
واما اذا عبر بغير هذا اللفظ فلا باس بكونه محكوما عليه كما اذا عبر بلفظ فعل بخلاف الاسم فانه
اذا عبر بلفظه مثلا زيد ويراد به الذات المخصوصة فهي تصلح لان يحكم عليها بالقيام وغيره (لا يقال
ان في قولنا معنى ضرب غير معنى في حكم على معناه لا محالة مع انكم قلتم انه من خواص الاسم (لانا
نقول المراد ان الحكم على معناه اذا عبر بلفظه الذي وضع بازائه من غير انضمام لفظ آخر من خواص الاسم
فلا بأس بكون الكلمة ايضا محكوما عليها لعدم كون هذا من خواص الاسم فالحاصل ان الحكم على
معنى اللفظ مع التعبير عنه بلفظه الموضوع له من غير انضمام لفظ اليه من خواص الاسم ولا يوجد في
غيره (فان قلت ان في قولك الفعل لا يخبر عنه لا يخ اما ان يكون المحكوم عليه هو معنى الفعل او لفظه
فعلى الاول لزم اجتماع النقيضين لان عدم كونه مخبرا عنه يقتضي ان لا يحكم عليه بشئ من الاشياء
مع انه يحكم عليه بعدم الاخبار في هذا الكلام فصار مبطلا لنفسه كما في المجهول المطلق ممتنع عليه
الحكم وعلى الثاني كيف يصح انه لا يخبر عنه لان لفظ الاسم والفعل شيان ويجاب عنه بما يجاب في
المجهول المطلق بان الاخبار وعدمه باعتبارين فالاخبار بحسب تعبيره بلفظ الاسم وعدمه باعتبار
ارادة معنى الفعل اذا عبر عنه بلفظه فافهم (والاول) اى الحكم على نفس الصوت (يجرى في المهملات
ايضا هذا) اشارة الى جواب الايراد بالمهملات بان قولهم جسق مهمل يحكم فيه على جسق
بكونه مهملا مع انه ليس باسم لانه غير موضوع والاسم من افراد الموضوع فما بقى
كونه محكوما عليه خاصة للاسم لوجوده في غيره (وحاصل الجواب ان الحكم في جسق مهمل
على نفس الصوت وهو لفظ الجسق وليس على معنى لعدم كونه موضوعا للمعنى والخاصة
للاسم هو الثاني لا الاول وقد يورد على الكلام بان من حرف جر كلام والكلام لا يتركب
الا من اسمين اومن اسم وفعل وهذا مركب من حرف واسم وكذا جسق مهمل فانه مركب من
كلمة وغيرها فاجيب بان من علم فالحكم على الاسم وما اعترض عليه المص مر في توضيح الحاشية المنهية
فتذكره (وايضا) مفعول مطلق بفعله وهو آض بمعنى رجع اى رجع رجوعا الى تقسيم ثان
للمفرد فعلى هذا التقدير يجرى هذا التقسيم في غير الاسم من اقسام المفرد ايضا وهو الفعل والحرف

فكل منهما يكون ايضا متواطيا و مشككا و مشتركا و منقولا و حقيقة و مجازا كذهب مثلا متواطىء و وجد مشكك وضرب مشترك وصلى منقول و نطق الانسان حقيقة و نطق الحال مجاز والحرف كمن مشترك بين الابتداء والتبعيض وفي حقيقة اذا استعمل بمعنى الظرفية و مجاز اذا استعمل بمعنى على والمشهور ان هذا التقسيم تقسيم للمفرد باعتبار بعض اقسامه وهو الاسم و مقسم هذا التقسيم هو مطلق المفرد لا المفرد المطلق الشامل لجميع الافراد لان الكلمة والاداة لاتكونان علما و متواطيا و مشككا فانهما لايتصفان بالكلية والجزئية لان ماهو كلى و جزئى يحكم عليه وكلاهما لايكونان محكوما عليهما فعلى هذا لو رجع الى الاسم يكون صحيحا ولو رجع الى المفرد يكون التقسيم لمطلق المفرد لانه ينسب اليه حكم بعض افراده ايضا اذا العموم والاطلاق ليس بمعتبر فيه بخلاف المفرد المطلق فانهما معتبر ان فيه (ان اتحد معناه) اى وحد معناه بحسب النوع او العدد بمعنى انه لايكون له معنيان (فمع تشخصه) اى تعين هذا المعنى بحسب الوضع بحيث لو تصور نفسه يمنع فرض صدقه على كثيرين (جزئى) ان يسمى هذا المفرد المتحد المتشخص جزئيا و وقع فى بعض الكتب بدل الجزئى علم وما اختاره اولى لشموله جميع الجزئيات سواء كانت اعلاما اولا (فان قلت ان العلم قد يكون مشتركا فلم يتحد معناه حينئذ مع انه جزئى فانتقض التعريف جمعا (قلت مراده ان لايكون له معنيان من حيث هو كذلك فالعلم المشترك ليس له معنيان من حيث العلمية بل باعتبار وضعه لكل واحد منهما بوضع على حدة ولادخل له فى العلمية اذلاينظر فيها الا الى المعنى الواحد وكذا اسم الجنس المشترك ليس له معان من حيث هو كذلك فلا ينتقض تعريف المتواطىء والمشكك به (لايقال ان بعض الاعلام كلفظة الله و جبريل معانيها فى الذهن فقط وتصوراتها غير مانعة عن فرض الشركة فيها فانها غير محسوسة مع انها من اقسام الجزئى (لانا نقول المراد انه لو فرض تصوره يمنع هذا التصور صدقه على كثيرين فهذه لو فرضت تصورها بنفسها دون اعتبار الوجوه الكلية لاشك فى منعها عن الصدق على كثيرين (واما علم الجنس فليس علما حقيقيا عند المنطقيين لان نظرهم الى المعنى بالقصد ومعناه كلى و جزئية كل الاعلام فى حيز الخفاء والاطلاق العلم عليه فى عرف اهل العرب باعتبار الاحكام اللفظية ككونه مبتدأ او ذاحال وموصوفا بالمعرفة (ويدخل فيه) اى فى تعريف الجزئى (المضمرات واسماء الاشارات) فصارتا جزئيتين (فان الوضع فيها) اى فى المضمرات واسماء الاشارات (وان كان) اى هذا الوضع (عاما) بلحاظ مفهوم (لكن الموضوع له) اى ما وضع هذه الاسماء بازائه (خاص) معين شخصى فحاصله ان المضمرات واسماء الاشارات لا تخرجان لعموم الوضع عن الجزئى كانت مثلا موضوع لزيد بلحاظ انه موجود محسوس مشار اليه فالوضع فيهما وان كان عاما بلحاظ هذا المفهوم الكلى لكن ما وضعت له هذه الاسماء وهى الافراد الخاصة خاص يمتنع صدق كل واحد منها على كثيرين والجزئى مايكون موضوعا لواحد معين فهذه الاسماء كذلك فصارت داخلة تحت الجزئى (على ماهو التحقيق) اشارة الى ان فى وضع المضمرات واسماء الاشارات اختلافا وهو ان البعض ذهب الى ان اسماء الاشارات موضوعة لامر كلى بشرط استعماله فى

الجزئيات فهي داخلة في الكلي وخارجة عن الجزئي واستعمالها في معناه الاصلي متروك وانما الاستعمال في المجازات المتروكات الحقيقة (ويرد عليه ان الاطلاقات المجازية لابد فيها من ملاحظة المعنى الحقيقي ولاشك في انه ليس الالتفات الى امر كلي في اطلاق هذه الاسماء فكيف تكون موضوعة له فالتحقيق ما قال المص من كون الوضع عاما والموضوع له خاصا (فان قلت اذا كانت موضوعة للخاص وهو متعدد فصار موضوعا للمتعدد فدخل في المشترك وخرج من الجزئي (قلت الوضع في هذه الاسماء وضع واحد وفي المشترك لابد من تعدد الوضع (قال في الحاشية قد يكون الوضع خاصا والموضوع له خاصا كوضع زيد للذات المخصوصة وقد يكون كل منهما عاما كقول الواضع كل فاعل موضوع لذات من قام به الفعل وقد يكون الوضع عاما والموضوع له خاصا كوضع اسماء الاشارات مثلا فان الواضع لاحظ اولا الامر الكلي لكن لا لان يوضع اللفظ له بل لان يلاحظ جزئياته بواسطة وضع ذلك اللفظ لكل من تلك الجزئيات المندرجة تحته وقد يكون الوضع خاصا والموضع له عاما كوضع الانسان للمفهوم الكلي كذا قيل والحق انه داخل في القسم الاول فتدبر انتهى توضيحه ان الوضع على اربعة اقسام (الاول الوضع الخاص للموضوع له الخاص بان يعتبر التعين في الجانبين اعني الموضوع والموضوع له كوضع زيد لذات مخصوصة فالموضوع هو زيد خاص وكذا الموضوع له هو الذات المشخصة ايضا خاص (فان قلت ليس التعين ههنا في جانب الموضوع له لان بدن زيد يتغير ايضا في حال الصبا والشباب والشيخوخة باعتبار الزيادة والنقصان ولايبقى مع التشخص الواحد بجميع الوجوه بل هو يتعدد بحسب حالاته المتغيرة فصار زيد موضوعا للمتعدد ولاشك انه ليس بمشترك فلابد من ان يكون من قبيل الوضع الخاص والموضوع له العام (قلت الكلام ههنا على ما هو في العرف وما قلتم من دقة الفلسفة غير معتبر فالعرف يلاحظ في زيد معنى واحدا في جميع الاحوال ولاينظرون فيه الى تغيراتها بل غافلون عنها فصار لفظ زيد موضوعا لمعنى واحد فافهم (والثاني الوضع العام والموضوع له العام بان يلاحظ الامر الكلي في الموضوع له ولا يكون داخلا فيها بل يكون الملحوظ فيها اشياء بلحاظ واحد ويكون الامر الكلي مرأة للوضع كوضع اسم الفاعل مثلا بمن قام به الفعل فالمنظور فيه ليس المجموع من ف ا ع ل بل كل لفظ على زنته يوجد في مادة متصرفة فالموضوع ضارب وامثاله والموضوع له ماصدق هو عليه ممن قام به الحدث (والثالث الوضع العام والموضوع له الخاص وهو ان يلاحظ الواضع معنى كليا ينطبق على جميع الافراد كلحاظ المفرد والمذكر والابتداء وغيرهما لكن لايوضع لذلك المعنى بل يوضع لامر معين من جزئياته وهذا المعنى انما يكون مرآة لملاحظتها فالموضوع له ليس الا هذه الجزئيات والامر الكلي واسطة فقط كما في المضمرات واسماء الاشارات والموصولات فان هذا مثلا موضوع لكل واحد من الجزئيات الخاصة كزيد وعمرو وبكر وغيرها بلحاظ كونها محسوسة موجودة مشارا اليها (لا يقال يجوز ان يكون موضوعة للامر الكلي بشرط استعمالها في الجزئيات فما الدليل على عدم كونها موضوعة للامر الكلي لتكون داخلة في القسم الثالث (لانا نقول لو كانت موضوعة للامر الكلي لكانت مستعملة في حين من الاحيان وليس كذلك (والرابع الوضع الخاص والموضوع له العام كوضع الانسان للامر

الكلى (قوله والحق انه داخل فى القسم الاول يعنى ان هذا القسم الرابع ليس قسما على حده بل هو داخل تحت الوضع الخاص والموضوع له الخاص فبالحقيقة ثلثه اقسام والرابع داخل فى الاول فان المراد بالتعين فى الموضوع اعم من ان يكون شخصيا او نوعيا وههنا تعين نوعى ومن جعله قسما على حدة زعم ان فى هذا وضع المعين لمفهوم كلى وفى الاول يكون وضع المعين لمعين شخصى والظاهر انه نزاع لفظى فهذا القسم لم يوجد نقلا لعدم وجوده بالاستقراء ولا عقلا لان المخصوص هو عدم لحاظ التعدد فى الوضع وههنا اذا تعدد الموضوع له ووضع له فلوحظ التعدد فى الوضع فلم يبق خاصا (وههنا قسم خامس وان لم يوجد وهو ان يكون التعدد فى جانب الموضوع والخصوص فى جانب الموضوع له فلا برهان على امتناعه فافهم (وبدونه) اى بدون التشخص (متواط) اى يسمى كليا متواطيا فالمتواطى ما كان معناه واحدا غير متشخص كالانسان (ان تساوت افراده) اى افراد المعنى (فى الصدق) اى فى صدق الكلى على ذلك الافراد هذا بيان الفرق بينه وبين المشكك فالمتواطئ ما يكون معناه واحدا له افراد كثيرة يصدق عليها على السوية بحيث لا يكون اختلاف بالاولوية والاشدية وغيرهما كما فى المشكك (فان قلت ان الافراد المختلفة لا تساوى فيها اذ معناها واحد والتساوى انما يكون بين الشيئين (قلت التساوى ههنا بحسب تحقق المعنى وحمله على الافراد فالمعنى الذى تحقق فى فرد هو الذى تحقق فى فرد آخر وبالعكس وانما سمى بالمتواطئ لانه مشتق من التواطؤ وهو التوافق وافراد هذا الكلى متوافقة فى المعنى (والا) اى وان لم تتساو فى الصدق بل يكون مختلفا فيه بان يكون مثلا فى بعض الافراد اولى واقدم وفى الآخر لم يكن كذلك (فمشكك) اى يسمى هذا الكلى مشككا لان الناظر اذا نظر الى اتحاد ذلك المعنى يزعم انه متواط واذا نظر الى اختلاف صدقه على الافراد يزعم انه من المشترك فهذا الكلى يشكك الناظر فى انه من المتواطئ او من المشترك فلذا يسمى مشككا (وحصروا) اى المنطقيون (التفاوت) اى تفاوت هذا الكلى فى صدقه على افراده (فى الاولوية) اى يكون صدقه على بعض الافراد اولى من صدقه على بعض آخر كالوجود فى الواجب والممكن (والاولية) بان يكون صدقه على بعض الافراد علة لصدقه على البعض الآخر كما فى الوجود اذ وجود الواجب علة لوجود الممكن (والشدة) وهى ان يكون صدق الكلى على بعض الافراد بحيث ينتزع العقل عنه امثال الاضعف وهذا فى الكيفيات (والزيادة) اى يكون صدقه على البعض بحيث ينتزع عنه امثال الانقص هذا فى الكميات اى المقادير فتوضيح هذا الكلام ان الاختلاف على اربعة انحاء بالاستقراء (الاول الاولوية وقد يفسر باحقية البعض وهو ان يكون ثبوت الكلى لبعض افراده بنفس ذاته من غير افتقار الى امر خارج عنه سواء كان ذات ذلك البعض علة لثبوته كما فى اللوازم المستندة الى الذات فان الذات علة لثبوت هذا اللوازم لها او لا يكون كذلك كما فى الوجود فانه فى الواجب اولى وليس ذاته علة له لكونه بلا علية فالوجود متفاوت فى صدقه على افراده بالاولوية وصدقه على الواجب بنفس ذاته من غير افتقار الى امر خارج وفى الممكن يحتاج اليه (والثانى الاولية وهى ثبوت شئ لشئ يكون

فی صورة اقدم منه فی صورة اخری وعلة له فیها فمثاله ایضا هو الوجود اذ هو فی الواجب اقدم منه فی المکن ووجود الواجب علة لوجود المکن (وقیل الفرق بین هذا وبین الاول ان المتاخر فیه قد یکون اقوی واثبت من المتقدم کالوجود بالقیاس الی الحرکة الفلکیة والاجسام الکائنة (ویرد علیه ان وجود الکائنات من حیث انه یحتاج الی الحرکات الفلکیة لیس اقوی بل اضعف وان کان بالنسبة الی مهیة الحرکة مع قطع النظر عن عروضها الفلك وعن کونها علة للکائنات اقوی ولیس الکلام فیه فالفرق بینهما ان الاول لایلاحظ فیه العلیة والاقدمیة بل ثبوت الشیٔ من غیر افتقار الی الخارج وفی الثانی یلاحظ ان یکون اول واقدم بالنسبة الی بعض آخر (والثالث الشدة ومقابلها الضعف وهی مختصة بالکیفیات ومعناها انتزاع العقل بمعونة الوهم امثال الاضعف غیر متمایزة فی الوضع کالبیاض فان وجوده فی الثلج اشد من وجوده فی العاج بحیث ینتزع العقل من الثلج بیاضات کثیرة مثل العاج (والرابع الزیادة ومقابلها النقصان وهی ماینتزع العقل عنها امثال الانقص لکن هذه الامثال قد تکون متمایزة فی الوضع کما فی الکم المنفصل وهذا الفرق عند المشائیین واما الاشراقیون فلا یفرقون بینهما بل هذا التفاوت عندهم راجع الی التفاوت بالکمال والنقصان ولم یسموهما باسمین مختلفین والمشائیون لما وجدوا التفاوتین مختلفین فی الاحکام اذ المقدار یتصف بالزیادة بحسب الوضع بخلاف الکیف فسموهما باسمین مختلفین (فان قلت ما وجه خصوصیة تسمیة التفاوت فی الکیف بالشدة والضعف والکم بالزیادة والنقصان ولم لم یعکس الامر (قلت لمناسبة لغویة لان اهل اللغة لایقولون فی الخط انه اشد خطیة من الآخر بل یقولون ازید (ولا تشکیك فی الماهیات) بان یکون الماهیة من حیث هی هی متفاوتة بالنسبة الی الافراد لان نسبتها علی السویة کالانسان بالنسبة الی زید وعمرو وبکر فان کلها سواء بالنسبة الی الانسانیة لاتفاوت فیها بنحو من الانحاء الاربعة المذکورة (اما انتفاء الاولین فللزوم المجعولیة الذاتیة لان صدق المهیة علی بعض الافراد اذا کان علة لصدقها علی آخر مع انها ذاتیة له یکون هو المجعولیة الذاتیة وکذا اذا کان صدقها فی البعض اولی من غیر افتقار الی امر خارج وفی الآخر یفتقر الی الخارج فصارت فی ثبوتها لما هی ذاتیة محتاجة الی شیٔ آخر وهذا معنی المجعولیة الذاتیة (واما انتفاء الاخرین فلان الاشد والازید اما ان یشتملا علی شیٔ لایکون فی الاضعف والانقص اولا فعلی الثانی لایکون الفرق بینهما فما وجه کون احدهما اشد وازید والآخر الاضعف والانقص وعلی الاول لایخلو اما ان یکون الشیٔ الذی یشتمل علیه الاشد والازید معتبرا فی ماهیتهما اولا فعلی الاول یکون ماهیتهما مشتملة علی شیٔ لیس فی مهیتی الاضعف والانقص فلا یکون ماهیتهما من ماهیة الاشد والازید لانتفاء الکل بانتفاء الجزء فصار مختلفی المهیة فلم تصر مهیة واحدة متفاوتة فی الصدق فلم یوجد التشکیك فیها وعلی الثانی یکون التشکیك فی الامر الخارج عن المهیة (ویرد علیه ان حمل الجسم علی الانسان بواسطة الحیوان وکذا سائر الاجناس العوالی حملها علی السوافل بواسطة المتوسط فقولکم ان الذاتی لا یعلل مطلقا ینا فی ما

صرحوا به من حمل العالى على السافل بواسطة المتوسط لكونه ذاتيا معللا (اجيب عنه بان المراد نفى التعليل بامر خارج عن الذات وههنا معلل بالذاتى وهذا لايوجب التشكيك لانه لا يكون الا بحيثيات متعددة يختلف بحسبها المصداق وفى حمل العالى على المتوسط وحمله على السافل بواسطة لايختلف المصداق لان الحيثية التى هى مصداق حمل العالى على المتوسط بعينه الحيثية التى هى مصداق حمله على السافل وهى كون العالى ذاتيا لهما (ولا فى العوارض) نفسها هذا اشارة الى دفع النقض على الدليل بانه ينتقض بالعوارض لجريانه فيهما مع تجويز التشكيك فيها عند انتفائه فى المهية (تقريره لو كان التشكيك فى العوارض فنقول ان السواد الشديد يشتمل على شىء لايكون فى الضعيف اولا وعلى الثانى لايكون التفاوت بينهما وعلى الاول فالزائد فى الاشد اما جزء فيكون ماهية السوادين مختلفين والتشكيك لايكون الا فى المهية الواحدة واما خارج عنه فصار التشكيك فى الخارج عن السواد لافيه فدفعه المصنف بقوله لا فى العوارض اى لانقول بالتشكيك فى العوارض ليلزم النقض (بل فى اتصاف الافراد) اى افراد الكلى (بالعوارض فلا تشكيك فى الجسم) اى المهية (ولا فى السواد) اى العارض (بل فى اسود) اى كون الجسم متصفا بهذا العارض فاختلاف السواد بالشدة والضعف لايوجب التشكيك فى السواد لان هذا الاختلاف بالفصول المتنوعة فصارا مختلفين نوعا والكلى المشكك يكون متحد النوع فعلم ان المشكك ههنا هو المفهوم المشتق من العارض بالنسبة الى معروضات مبدأه كالاسود بالنسبة الى الاجسام التى تقوم لها السوادات لان مناط صدق الاسود عليها ليس الا قيام مبدء الاشتقاق فيها فالاختلاف فى مبدء الاشتقاق يكون موجبا لاختلاف صدق المشتق على ماقام به مبدء الاشتقاق وهو الجسم بخلاف صدق الذاتى على الذات اذ لايتصور الاختلاف فى صدقه لان مناط الصدق فيه هو الاتحاد الذاتى فافهم (ولا يخفى عليك ان الدليل المذكور لايجرى فى العوارض على تقدير كون التشكيك فيها لينتقض بها ويحتاج الى دفعه لانا نختار ان الاشد يشتمل على شىء زائد خارج عنه ولزوم كون التشكيك فى الخارج يؤيد مقصودنا من كونه فى العوارض ولا يضرنا نعم لامساغ لاختيار هذا الشق فى التشكيك بحسب المهية (ويستدل على قوله لا فى العوارض بان العوارض اى المبدء القائم بالشىء كالسواد مثلا لاتشكيك فيه لانه ان كان مقولا بالتشكيك فاما ان يكون تشكيكه بالنظر الى حصصها التى هذا العارض ذاتى لها كالسوادات الخاصة فذلك بطل لمامر فى بطلان تشكيك المهية واما بالنظر الى معروضه وهو الجسم الاسود فالسواد غير محمولة عليه والكلى المشكك يكون محمولا على افراده فلا يكون الا فى العرضى الخارج المحمول كالاسود مثلا هذا هو مذهب المشائيين (فخلاصة كلامهم انه لاتشكيك فى المهية بالنسبة الى افرادها بنحو من الانحاء الاربعة للزوم المجعولية الذاتية على تقدير الاولوية والاولية كما عرفت وللزوم اختلاف المهية على تقدير الشدة والزيادة مع ان المشكك لابد له من ان يكون مهية واحدة لمامر وكذا لاتشكيك فى العوارض لانه اما بالنسبة الى حصصها فحالها كحال المهية بالنسبة الى افرادها لان العوارض عين مهيات حصصها واما بالنسبة الى معروضاتها وهو بط

لعدم حملها عليها والمشكك لابد ان يكون محمولا فلا تشكيك الا فى اتصاف المهية بالعوارض وهو المعتبر بالاسودية مثلا فالتشكيك ليس فى الجسم بالنسبة الى افراده ولا فى السواد مثلا بالنسبة الى السوادات الخاصة بل فى اتصاف الجسم بالسواد وهو كونه اسود (واورد على الدليل المذكور الذى يبطل التشكيك بالشدة والزيادة بانه يجرى فى الاسود (واجيب عنه بان مرادهم بالتشكيك فى الاسود هو التفاوت فى منشأ الصدق وهو السواد ولاشك ان السوادات المختلفة تورث التشكيك فى العرضى المأخوذ عنه وهو الاسود فان فى الاسود الاشد توجد سوادات كثيرة امثال الاضعف وبحسب كل سواد يحمل عليه السواد فيصدق الاسود باصداق كثيرة فى الاشد بخلاف الاضعف (لايقال ان هذا يوجب التشكيك فى السواد لان السوادات مختلفة بالسواد الشديد والضعيف فتوجد سوادات كثيرة فى الاشد بخلاف الاضعف فما وجه العدول عنه الى الاسود (لانا نقول منشأ حمل الاسواد على السوادات نفس ذاته والكلى كما يصدق على فرد واحد كذلك يصدق على افراد كثيرة وهو لايوجب التشكيك والايلزم ان يكون الانسان مشككا لكون صدقه على خمسة انسان اكثر من صدقه على واحد فصدق السواد على افراده لايكون الاصدقا واحدا ولايختلف ليكون مشككا واما منشأ صدق الاسود على الاسود الشديد ليس نفس هويته بل السواد القائم به ولما كان كثيرا باعتبار تحليله الى سوادات كثيرة امثال الاضعف فصدق عليه الاسود بحسبها باصداق كثيرة بخلاف الاضعف وليس هذه السوادات من افراد الاسود ليكون صدقه عليها على السوية بل افراده هو الاجسام والاشد فرد واحد منها فصدق الاسود على فرد باصداق كثيرة باعتبار وجود كثرة منشاؤه وهو المبادى المتكثرة المورثة للتشكيك فيه فظهر الفرق بين الاسود والسواد (واورد على المشائين بان دليلكم لاينفى التشكيك فى الماهية مطلقا لجواز ان يكون مهية جنسية تكون فى بعض الانواع اشد وفى بعض الآخر اضعف والاشد يشتمل على مالايشتمل عليه الاضعف وهو معتبر فى مهية الاشد (والقول بان المشكك لايبقى حينئذ مهية واحدة وان اريد انه لم يكن مهية الاشد والاضعف ماهية واحدة نوعية فمسلم لكن لانم ان من شرائط المشكك كونه مهية نوعية فانه يجوز ان يكون مهية جنسية مختلفة بالفصول فى افرادها ومتحدة بحسب الجنسية (وقد اورد بان التفاوت بين الاضعف والاشد يكون بامر زائد داخل فى الاشد وجزأ من مقداره لامن الاجزاء الذهنية ليلزم اختلافهما بالمهية (وقد ينتقض بالمشخصات فان زيدا مثلا ممتاز عن عمرو بحيث لايحمل احدهما على الآخر فهذا الامتياز لابد من ان يكون لشئ يشتمل عليه زيد ولايشتمل عليه عمرو والا لم يكن احدهما ممتازا عن الآخر ولايمنع حمل احدهما على الآخر فالزائد فى زيدا ما ان يكون معتبرا فى مهيته اولا فعلى الاول يلزم ان يكونا مختلفى المهية هف وعلى الثانى لايكون الاختلاف فيهما بل فى امر خارج عنهما (لايقال ان الزائد خارج عن المهية وداخل فى زيد لانه عبارة عن المهية مع التشخص (لانا نقول التشخص على مذهب المحققين عبارة عما يكون التقييد والقيد كلاهما خارجان عنه ويوجدان فيه بحسب اللحاظ فقط فلا يكون زيد عبارة عن المركب من المهية والتشخص

(وقد ينتقض بان هذا يجوز فى العوارض الخاصة فافهم (وذهب الاشرافيون الى التشكك فى المهية للايرادات الواردة على المشائين ولان الحركة فى الكيف يستدعى ان يكون كيفا واحدا غير قار موجودا بين المبدء والمنتهى مختلفا فى مراتب الشدة والضعف ويجوز ان يكون لذات واحدة مراتب متفاوتة منتزعة عن نفس الذات من غير اعتبار امر خارج عنها وبحسب تلك المراتب يكون اشد واضعف ولا يمنع العقل عن انتزاع امور مختلفة من ذات واحدة لان الواجب واحد مع انه ينتزع منه صفات متعددة مختلفة ويقولون ان عدم اشتمال الاشد على شئ ليس فى الاضعف لا يوجب كونهما واحدا من جميع الوجوه لجواز ان يكون الفرق بنحو الوجود بان يكون المهية فى نحو من الوجود شديدة وفى نحو آخر ضعيفة (والاستاذ المحقق مال الى هذا المذهب وقال فى شرحه وهو الحق (واستدل عليه بما حاصله ان زيادة نصف الذراع على ربعه منشاءها اما المهية او جزؤها فعلى الاول يلزم المطلوب وهو وجود الاختلاف بحسب الزيادة والنقصان فى المهية وهذا هو التشكيك فيها والثانى يرجع الى الاول لان منشاءه اما نفس ماهية الجزء فهو الاول واما بحسب جزء من اجزاء الجزء فتسلسل واما الخارج فليس قابلا لكونه منشاء للانتزاع لان منشاء جميع المنتزعات الزائدة والناقصة اما امر واحد خارجى مشترك بين جميع الاجزاء المنتزعة فيلزم كون الزائد ناقصا والناقص زائدا لان منشاءهما ليس الا امر واحد فما وجه الترجيح واما امور متعددة بان يكون بازاء كل جزء من الاجزاء امر خارجى منشاء لانتزاعه والاجزاء غير متناهية فلا بد من تعدد الامور الخارجية بحسب تعدد الاجزاء فصارت ايضا غير متناهية وهو بط لانحصارهما بين الحاصرين وهو المبدء والجانب الآخر (وقال استاذ الاستاذ قدوة العلماء ورئيس العرفاء بالغ المقامات السنية وصاحب الدرجات الرفيعة حسنة من حسنات سيد المرسلين نظام الملة والدين قدس سره فى حاشيته على الحاشية القديمة انه يمكن توجيه كلام المشائين بان الشدة صدق الكلى على موضوع واحد باصداق كثيرة والضعف ضده وهذا فى العرضى ممكن وفى الذاتى ليس بممكن اذ كثرة الصدق لا يكون الا بكثرة المصداق ففى العرضى ليس المصداق الا مبدؤه وهو كثير فى الاشد كامثال الاضعف بحيث يمكن انتزاع منه الا مثال منه ويصدق بازاء انتزاع كل مثال عرضى فاذا تكثر الامثال تكرر الحمل بحسبها ويكون صدق العرضى صدقا متفاوتا على الاشد والاضعف بهذه الجهة وليس مصداق الذاتى الا نفس الذات فتكثر صدقه لا يكون الا بتكثر الذات واذا تكثر الذات تعدد الموضوع فلم يوجد معنى الشدة المذكور فلا يكون صدقه عليه اشد فظهر ان معنى الشدة لا يوجد الا فى العرضى واليه اشار المص بقوله (ومعنى كون احد الفردين اشد انه بحيث ينتزع منه) اى من الاشد (العقل بمعونة الوهم امثال الاضعف ويحلله) اى يحلل العقل الاشد (اليها) اى الى الامثال (حتى ان الاوهام العامة) التى لا يخرج عن ربقة التقليد (تذهب الى انه) اى الاشد (متالف منها) اى من امثال الاضعف فحاصله ان معنى احدهما اشد من الاخر ان العقل ينتزع من الاشد امثالا

كثيرة مثل الاضعف باستعانة الوهم لكون المنتزعات جزئيات ولا ينتزع بدون معونة الوهم ويحكم
على الاشد ان فيه امثال الاضعف كثير او يخرج منه اذا احلل اليه حتى ان الوهم العامى الذى لا يفرق
بين التحليل والتاليف بان فى الاول لا يتركب المحل من الامور المحللة اليها وليس كك اذ لا وجود لها
فيه اصلا بل العقل ينتزعها منه وفى الثانى يكون وجودها فى المؤلف بالفعل وان كانت متحدة صورة
ولا تاليف فى الاشد من امثال الاضعف ويذهب الى ان الاشد مؤلف من امثال الاضعف مع انه ليس
كك اذ انضمام الاضعف الى الاضعف لا يفيد الاشدية فظهر ان اشد ليس مؤلفا من امثال الاضعف
لكن العقل يحلل اليها وهذا معنى الاشدية والازيدية الا ان يفرق بينهما بان امثال الاضعف فى الاشد
امثال لا تكون مباينة فى الاشارة الحسية وفى الازيدية تكون مباينة فيها لكونها اجزاء مقدارية
وبعضهم فسر الاشدية بكثرة آثار الهيئة وبعضهم بكمال نفس الهيئة (والمص عدل عنهما وفسرها بما
ذكر فى المتن لان هذا التفسير يوافق مذهب المشائين المختار عند المص واما غيره من التفسير فهو
يؤيد مذهب الاشراقيين الغير المختار عند المص فلذا تركه (فافهم) اشارة الى دقة هذا المقام فانه
من مزلة الاقدام وان شئت تفصيل الكلام فارجع الى الحاشية القديمة وما يتعلق بها من حواشى
الاعلام (وان كثر معناه) اى معنى المفرد (فان وضع) اى المفرد (لكل) اى كل واحد من هذه المعانى
(ابتداء) اى بلا تخلل نقل بين هذه المعانى بان يكون موضوعا لمعنى ثم نقل عنه وضع للآخر بل وضع
لكل منها فى وقت واحد (فبقيد الوضع لكل خرج الحقيقة والمجاز لان المجاز ليس موضوعا
له وبقيد الابتداء خرج المنقول لانه وان كان موضوعا له لكنه ليس وضع اللفظ له ابتداء بل وضع
اولا لمعنى ثم نقل عنه ووضع للمنقول اليه (فان قلت المراد بالمعنى الموضوع له او المستعمل فيه على الاول
كيف يعد الحقيقة والمجاز من متكثر المعنى لان الموضوع فيهما ليس كثيرا لعدم الوضع فى المجاز وان
اريد المستعمل فيه ففى اسماء الاشارة ايضا معناها كثير كما علمت فيلزم دخولها فى المشترك مع انها
داخلة فى الجزئى (قلت المراد بالمعنى المعنى المستعمل فيه سواء كان موضوعا له اولا ففى اسماء الاشارة
وان كان كثيرا لكن ليس موضوعا لكل واحد من المعانى بوضع على حدة وفى المشترك لا بد من وضع
على حدة فخرج من المشترك (لا يقال وان خرجت عن المشترك لكن لما كان معناها كثيرا كيف
تدخل تحت متحد المعنى مع انكم تعدونها منه (لانا نقول فيه وضع عام والموضوع له خاص فليس
معناها الا واحدا خاصا معينا وهو بحسب الاستعمال صار متعددا فبحسب الوضع دخل تحت متحد
المعنى (فمشترك) لاشتراكه بين افراده (والحق انه) اى المشترك (واقع فى الكلام) وهذا اشارة الى
انه اختلف فى وقوعه قال فى الحاشية اختلف اولا فى امكان المشترك ثم فى وقوعه ثم فى كونه بين الضدين
(والحق وقوعه كالقرء للحيض والطهر ثم بعد تسليم وقوعه هل فيه عموم كما هو مذهب الشافعى ام
لا كما هو مذهب ابى حنيفة رحمه الله ثم بعد كونه عاما ذلك بطريق الحقيقة كما ذهب اليه طائفة
او بطريق المجاز كما هو راى الآخر انتهى (حاصله ان فى المشترك اختلافات كثيرة (الاول فى امكانه
قال البعض ليس بممكن لان المقصود من الوضع فهم المعنى واذا وضع لمعان كثيرة فلا يفهم واحد منها

عند خفاء القرينة والا يلزم الترجيح بلا مرجح وفهم الجميع يستلزم ملاحظة النفس وتوجهها الى اشياء كثيرة بالتفصيل عند الاطلاق لان ملاحظة المعانى بالاوضاع المتعددة المفصلة لابد ان يكون على التفصيل (واجيب عنه بان المقصود قد يكون الاجمال دون التفصيل وقد يكون فى التفصيل مفسدة وفى الاجمال رفع الفساد كما قال الصديق الاكبر عند ذهاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الغار وسؤال الكفار عن الرسول الابرار رجل يهدى السبيل فالتفصيل ههنا يكون موجبا للفساد العظيم فالاصح انه ممكن لعدم امتناع وضع اللفظ لمعان متعددة مختلفة باوضاع متعددة والغرض قد يحصل بالاجمال (وقد يجاب بانه يفهم واحد من المعانى ولايلزم الترجيح لجواز ان يكون بين بعض المعانى والذهن مناسبة ينتقل من اللفظ اليه (قوله ثم فى وقوعه يعنى الاختلاف الثانى فى وقوع المشترك فى الكلام اى فى اللغة قال البعض ليس بواقع لان وقوعه يوجب الاجمال والاجمال مخل للاستعمال اذا لم يبين واما اذا بين فالبيان هو الكافى للمقصود ولاحاجة الى غيره فيلزم اللغو فى ذكر المشترك (واجيب عنه بان الاجمال قد يكون مقصودا فى الاستعمال كما عرفت والمبين قد يكون ابلغ من البيان وحده فالاصح انه واقع فى الكلام (وقد يستدل عليه بان المسميات غير متناهية والاسماء متناهية لان الحروف التى يتركب الاسماء منها متناهية والمركب من المتناهى متناه وان كان من انحاء مختلفة فلو لم يكن اللفظ مشتركا لخلت اكثر المسميات لئلا يلزم خلوها عن الدال (ويرد عليه ان خلوها عن الدال انما يلزم اذا لم يكن لها دال اصلا ويجوز ان يكون لها دال بالمجاز والنقل وغيرهما سوى الاشتراك فما الضرورة الى القول بالوضع والاشتراك لحصول الغرض بدونه (والاولى ان يستدل باطلاق اللغة القرء على الطهر والحيض (وفيه انه لابد من اثبات التصريح باطلاقها عليهما بالاشتراك لجواز ان يكون بطريق الحقيقة والمجاز (قوله ثم فى كونه بين الضدين اى اختلف بعد تسليم امكانه ووقوعه فى انه بين الضدين بحيث يكون لفظ واحد مشتركا بين معان متضادة متباينة فقال ليس بواقع بين الضدين لان الاشتراك يقتضى التوحد والتضاد يقتضى التباين فبين الاشتراك والتضاد منافاة فلا يكون واقعا فى المتضادين (واجيب عنه بان التوحد والتباين ليسا من جهة واحدة ليلزم المنافاة بل الاول من جهة اللفظ والثانى من جهة المعانى فلا منافاة (فان قلت يلزم اجتماع الضدين فى محل واحد على تقدير الاشتراك بينهما لانه اذا تلفظ لفظ واريد به الضد ان فيجتمعان فى الذهن وهو محل واحد (قلت وجود الضدين فى محل مطلقا ليس بممتنع بل اذا كان ذلك المحل من الامور الخارجية فالاصح عند المصنف انه واقع بين الضدين كالقرء للحيض والطهر (قوله هل فيه عموم الخ يعنى اختلف بعد تسليم الوقوع فى انه يوجد فى العموم بان يراد بلفظ المشترك اكثر من معنى واحد اولا الاول مذهب الشافعى والثانى مذهب ابيحنيفة (قوله ثم بعد كونه عاما الخ اى بعد كون المشترك عاما اختلف فى ان ارادة العموم على سبيل الحقيقة او المجاز اى الاستعمال فى هذا العموم حقيقة او مجازا فذهب طائفة الى انه حقيقة لان كلا من معانيه موضوع له فكان مستعملا فى الموضوع له وهذا هو الحقيقة والآخر قال انه مجاز لان لفظ المشترك ليس موضوعا لمجموع المعنيين والالما كان استعماله فى احدهما

على

على سبيل الانفراد حقيقة ضرورة انه لايكون نفس الموضوع له بل جزئه (حتى بين الضدين) كالجون بين الاسود والابيض (لكن لاعموم فيه) اى فى المشترك (حقيقة) فلايجوز ارادة معنييه معا لان الواضع خصص اللفظ للمعنى بحيث لايراد به غيره فاعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادته خاصة وباعتبار وضعه لذلك المعنى يوجب ارادته خاصة فيلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد فلايكون ذلك الابان يراد احد المعنيين على انه نفس الموضوع له وآخر على انه يناسبه فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز وهذا هو مذهب ابيحنيفة (واستدل الشافعى على ارادة العموم من المشترك بقوله تعالى (ان الله وملائكته يصلون على النبى يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما) بان الصلوة مشتركة بين الرحمة والاستغفار والدعاء وكل منها مراد ههنا بلفظ واحد وهو يصلون لان الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن المؤمنين دعاء والجواب عن هذا الاستدلال ان هذه الآية سيقت لايجاب اقتداء المؤمنين والملائكة ولا يصح ذلك الا باخذ معنى عام شامل للكل وهو الاعتناء بشانه صلى الله عليه وسلم فيكون المعنى ان الله وملائكته يعتنون بشانه ياايها الذين آمنوا اعتنوا ايضا بشانه وذلك الاعتناء من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن المؤمنين دعاء فالصلوة ليست مشتركة بل هى موضوعة لمعنى واحد وهو الاعتناء بالشان وهذا المعنى عام له افراد مختلفة بحسب اختلاف نسبة الصلوة اليها وهذا القدر ههنا يكفى لتوضيح المرام وعلم الاصول متكفل لتفصيل هذا الكلام وتركناه لغرابة المقام (والمرتجل) وهو ما وضع لمعنى اولا ثم وضع لاخر بلا مناسبة بين المعنيين كجعفر فانه فى الاصل معناه النهر الصغير ثم نقل وجعل علما لشخص بلا مناسبة بين المعنى الاول والثانى واختلف فيه (قيل من المشترك) اى قال بعض ان المرتجل من قسم المشترك لوضعه لمعان كثيرة مع عدم المناسبة بينهما كما فى المشترك فكان هذا القائل لم يلاحظ الوضع الاول اصل المعنى الثانى ايضا هو الموضوع له اولا عنده (وقيل من المنقول) لانه يخلل النقل بين المعنيين وفى المشترك لايكون كذلك فهو من المنقول وان كان بغير مناسبة والحق ان هذا النزاع لفظى لان من شرط فى المشترك عدم تخلل النقل فلاشك فى خروج المرتجل عنه لوجود النقل فيه ومن لم يشترط فهو عنده داخل فيه (وتحقيق المقام ان الحيثية اذا لوحظت فى الاقسام فالمرتجل ليس كذلك بداخل فى شئ منهما لاشتراط عدم التخلل فى المشترك واشتراط المناسبة بين المعانى فى المنقول وهما مقصودان فى المرتجل الا ان يلتزم التعميم فى النقل وانما سمى هذا القسم مرتجلا لانهم يقولون ارتجل الخطبة اذا اخترعها من غير روية وهذا القسم لما كان وضعه لمعنى ثان من غير مناسبة فصار كالمخترع من غير روية (والا) اى وان لم يوضع لكل ابتداء (فان اشتهر) اى ذلك المفرد الموضوع لمعان كثيرة (فى الثانى) اى فى المعنى الثانى بان يترك استعماله فى الاول بحيث يحتاج عند الاستعمال فيه الى القرينة (فمنقول) اى فهذا الموضوع للكثير المشهور فى الثانى يسمى منقولا لنقله من الاول الى الثانى (شرعى) اى هذا المنقول شرعى ان كان ناقله شارعا كالصلوة فانه فى الاصل موضوع للدعاء ثم نقل الشارع الى اركان

مخصوصة بحيث ترك استعماله ولايتبادر عند الاطلاق الا الثانى ويحتاج فى فهم الاول الى القرينة (اوعرفى) ان كان الناقل اهل العرف (خاص) ان كان ذلك الناقل عرفا خاصا كالنحاة فى الكلمة والاسم والاداة وامثالها لمعانيها الثلث فانها موضوعة فى اللغة لمعان ثم نقل النحاة واصطلحوا ووضعوها لمعان مذكورة فى كتبهم (اوعام) ان كان ذلك الناقل عرفا عاما لايختص باصطلاح قوم دون قوم كالدابة للقوائم الاربع فانها كانت موضوعة فى اللغة لكل مايدب على الارض ثم العرف العام وضعوها لذات القوائم الاربع حتى يتبادر منه هذا المعنى عند الاطلاق وقيل للفرس فخرج عنه غيره من الحمار والبغل (قال سيبويه الاعلام كلها منقولات) ان كانت فى الاصل موضوعة لمعان ثم وضعت لمعان وجعلت اعلامالها ولعل هذا الحكم باعتبار الاكثر والافكما ترى (خلافا للجمهور) اى الجمهور يقولون ان الاعلام كلها ليست منقولات بل بعضها منقول وبعضها مرتجل كما هو الظاهر فالعلم قديكون شخصيا منقولا وقديكون مرتجلا وقديكون من اعلام الاجناس والمنقول اما منقول عن مفرد كثور او مركب اسنادى كتابط شرا او اضافى كعبدالله او امتزاجى كبعلبك اوعن مركب من الاسم والصوت كسيبويه (والا) اى وان لم يوضع لكل ابتداء ولم يشتهر فى الثانى بل يستعمل فى الكل (فيسمى الموضوع له حقيقة) وهى فعيل بمعنى الفاعل من حق الشىء اذا ثبت او بمعنى مفعول من حققت الشىء اى اثبته ثم نقل الى الكلمه الثابتة فى موضعها الاصلى لمناسبة لثبوتها فى معناها الاصلى والتاء فيها للنقل من الوصفية الى الاسمية (فان قلت ان التاء علامة التانيث فما وجه ايرادها فى النقل وما المناسبة بينهما (قلت الشىء اذا كان اسما لغلبة الاستعمال بعد كونه صفة يشبه التانيث فى كون الاسم فرعا للوصف كالتانيث للتذكير فجعل التاء علامة فى المشبه به وعند البعض التاء للتانيث على التقدير بن وتوجيهه مذكور فى بعض الشروح فانظر اليه (و) يسمى (الغير الموضوع له مجازا) وهو فى الاصل مفعل من جاز المكان يجوزه اذا تعداه ثم نقل الى الكلمة الجائزة للتعدية من مكانها الاصلى لانها جاوزت مكانها فالحقيقة الكلمة المستعملة فيما وضعت له اولا فى اصطلاح به التخاطب والمجاز المستعملة فى غير ما وضعت له اولا فى اصطلاح به التخاطب على وجه يصح مع قرينة عدم ارادة الموضوع له فحينئذ لاينتقض تعريفهما جمعا ومنعا فان لفظ الصلوة فى الشرع مجاز فى الدعاء وان كان استعماله فى الموضوع له بحسب اللغة لكن فى اصطلاح الشرع مستعمل فى غير ما وضعت له وحقيقة فى الاركان المخصوصة وان كان مستعملا فى غير الموضوع له بحسب اللغة لكن فى اصطلاح الشرع مستعمل فى الموضوع له فلابد من ارادة قيد اصطلاح به التخاطب لدفع هذا الانتقاض وكل من الحقيقة والمجاز لغوى وشرعى وعرفى وخاص وعام اما الاول فكالاسد اذا استعمله المخاطب بعرف اللغة فى السبع المخصوص يكون حقيقة لغوية واذا استعمله فى الرجل الشجاع يكون مجازا لغويا واما الثانى فكالصلوة اذا استعمله المخاطب بعرف الشرع فى الاركان المخصوصة تكون تكون حقيقة شرعية وفى الدعاء تكون مجازا واما الثالث فكلفظ الكلمة اذا استعمله المخاطب بعرف الخاص وهو النحو فى المعنى الاصطلاحى يكون حقيقة عرفية خاصة وفى الجرح مجازا واما الرابع فكلفظ الدابة اذا استعمله المخاطب بعرف العام فى ذوات القوائم الاربع يكون حقيقة عرفية عامة وفى

الانسان

الانسان مجازا (فان قلت لابد فی الاقسام من تمایزها وتباینها بحیث لایدخل احدها فی الآخر مع ان المنقول داخل فی الحقیقة والمجاز لان المعنی الاول من جهة الوضع الاول حقیقة والمعنی الثانی مجاز وکذلک المعنی الثانی من جهة الوضع الثانی حقیقة والاول مجاز (قلت ان هذا التقسیم المشهور مبنی علی تمایز الاقسام بالحیثیة والاعتبار دون الحقیقة والذات فالمنقول ماغلب فی غیر الموضوع له بحیث یفهم بلاقرینة مع وجود العلاقة بینه وبین الموضوع له فبهذه الحیثیة خرج من الحقیقة لعدم الوضع الاول ومن المجاز لفهمه بلاقرینة (ولک ان تقول ان المنقول حقیقة اذهو لیس الاموضوعا المعنی مع رعایة المناسبة وکذا المرتجل والمشترک فی واحد من المعانی وهذا ظاهر (لایقال ان المجاز بالزیادة والنقصان مثل لیس کمثله شیء واسئل القریة قسم من المجاز مع ان تعریفه لیس بصادق علیه (لانا نقول لفظ المجاز مشترک بین مانحن بصدده وبین هذا المجاز والتعریف المذکور انما هو للمجاز الذی هو صفة اللفظ باعتبار استعماله فی المعنی وهذا المجاز صفة اللفظ باعتبار تغییر حکم اعرابه اوصفة الاعراب فافهم (قال فی الحاشیة ظاهره یقتضی ان یکون اللفظ قبل الاستعمال حقیقة ومجازا لکن المشهور ان اللفظ قبل الاستعمال لایکون حقیقة ولامجازا وقیل الاعلام لیست منها انتهی قوله وظاهره الخ وجه الظهور ان المصنف لم یقید تعریف الحقیقة والمجاز بالاستعمال فلوکان بعد الاستعمال لقید تعریفهما به وفیه مامر من انه لابد من التقیید بالاستعمال فی اصطلاح به التخاطب قوله لکن المشهور الخ ووجهه ماقیل من ان الالفاظ اذا اتصفت بشیء منهما یلزم ان یتقدم لهما وضع علی استعمالهما مع ان المجاز لیس فیه وضع اصلا اذ هو مسبوق بالوضع الاول واستعماله متاخر عنه فعند اهل العرب لایسمی الکلمة حقیقة ومجازا قبل الاستعمال والمنطقیون لم یعتبروا الاستعمال کما اعتبر العربیون لان المقسم هو اللفظ المفرد الدال علی المعنی المذکور والاستعمال فرع الدلالة فاللفظ المفرد فی مرتبة الدلالة لوکان یخلو عنهما ولیس بنقل واشتراک فیلزم خلو المقسم عن الاقسام قوله قیل الخ اشارة الی الضعف لان الامثال دال علی کذب هذا القول لان فرعون وموسی علمان مع ان فی المثل المشهور لکل فرعون موسی لایراد لهما معناهما الحقیقیان وهما الشخصان لعدم قبولهما التعدد الذی یدل علیه لفظ الکل بل المراد بهما المعنی المجازی وهو المبطل والمحق فقی الاعلام حقیقة ومجاز وقد یکون الاعلام مشترکة الاان یقال ان هذا القائل اختار مذهب سیبویه وقال بالنقل فی الاعلام کلها وفیه ما فیه (فان قلت فی المجاز ایضا وضع نوعی کما عرفت فکیف یقال انه المستعمل فی غیر الموضوع له مطلقا (قلت المنفی عن المجاز الوضع الشخصی لاالوضع النوعی والمعتبر فیه انما هو الوضع النوعی فافهم (فلابد) فی المجاز (من علاقة) بالفتح یقال علاقة الخصومة وعلاقة الحب او بالکسر یقال علاقة القوس والسوط والاول انسب وان کان للثانی صحة ایضا والمراد ههنا امر یستصحب به احدهما للآخر فلا بد بین المعنیین من علاقة لینتقل منه الی الثانی الغیر المشهور ویترک الاول (فان کانت) ای العلاقة (تشبیها) ای علاقة مشارکة فی امر خاص ووصف متعدبه (فاستعارة) فیسمی هذا القسم من المجاز استعارة کاطلاق لفظ الاسد علی الرجل الشجاع لمشارکتهما فی وصف وهو الشجاعة فاستعیر اسم

الاسد للرجل الشجاع بسبب هذه العلاقة (وهي على اربعة انحاء (الكناية وهي اضمار التشبيه في النفس وترك جميع اركانه سوى المشبه (والتخييل وهو اثبات لازم المشبه به المتروك للمشبه المذكور (والتصريح وهو ذكر المشبه به وارادة المشبه بالقرينة اللفظية (والترشيح وهو ان يذكر الملائم للمستعار منه ويثبت للمستعار له والتفصيل في كتب غير هذا الفن من المطول وغيره (والا) اى وان لم يكن العلاقة تشبيها بل غيرها كعلاقة السببية واللزوم وغير ذلك فهذا القسم من المجاز (مجاز مرسل) كاليد للقدرة والنعمة لان اليد موضوعة للعضو المخصوص ومن شان النعمة الصدور من اليد فاطلاقها عليها بهذه الجهة مجاز مرسل (وحصروه) اى حصر القوم ذلك المجاز (في اربعة وعشرين نوعا) بالحصر الاستقرائي (الاول اطلاق السبب على المسبب كاطلاق الغيث على النبات في قولهم رعينا الغيث اى النبات (والثاني اطلاق المسبب على السبب كاطلاق الخمر على العنب في قوله تعالى اعصر خمرا اى العنب الذى هو سبب الخمر (والثالث اطلاق اسم الكل على الجزء كالاصابع على الانامل في قوله تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم (والرابع عكسه كاطلاق الرقبة على الذات في قوله تعالى فتحرير رقبة (الخامس اطلاق الملزوم على اللازم كالنطق للدلالة في قولهم والحال ناطقة اى دالة (السادس عكسه كشد الازار للاعتزال عن النساء (والسابع اطلاق احد المشتابهين على الآخر كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع وهذا القسم معتبر في الاستعارة دون المجاز المرسل والايزيد على اربعة وعشرين بواحد (والثامن اطلاق المطلق على المقيد كاليوم ليوم القيمة والتاسع عكسه كالمشفر الذى هو شفة الابل للشفة المطلقة (والعاشر اطلاق الخاص على العام (والحادى عشر عكسه ومثالهما ظاهر (والثاني عشر حذف المضاف نحو واسال القرية بحذف الاهل وهو اعم من ان يكون المضاف اليه قائما مقام المضاف اولا ويسمى هذا مجازا بالنقصان (والثالث عشر حذف المضاف اليه وعد هذين القسمين من المجاز تسامح باعتبار الاشتراك اللفظى لان المجاز بالحذف غير المجاز الذى نحن فيه لان العلاقة المصححة للاستعمال في غير ما وضع له علاقة الحذف كما لا يخفى (والرابع عشر المجاوزة كالميزاب للماء (والخامس عشر تسمية الشئ باعتبار مايؤول اليه كقوله تعالى اعصر خمرا فان عصر العنب مايؤول الى الخمر (والسادس عشر تسمية الشئ باعتبار ما كان نحو وآتوا اليتامى اموالهم فانه لايتم بعد البلوغ عند اتيان الاموال (والسابع عشر اطلاق المحل على الحال نحو فليدع ناديه اى اهل ناديه (والثامن عشر عكسه نحو ففى رحمة الله اى الجنة لانها محل الرحمة (والتاسع عشر اطلاق اسم آلة الشئ عليه كاللسان للذكر (والعشرون اطلاق احد البدلين على الآخر كالدم للدية (والحادى والعشرون اطلاق اسم الشئ المعرف على واحد منه منكرا (والثاني والعشرون اطلاق احد الضدين على الآخر (والثالث والعشرون الحذف (والرابع والعشرون الزيادة (والخامس والعشرون النكرة في الاثبات للعموم نحو علمت نفس اى كل نفس (وقد ادرج البعض بعضها في بعض فقالوا باثنى عشر السببية والمسببية والمشابهة والمضادة والكلية والجزئية والاستعداد والمجاوزة والزيادة والنقصان والتعلق والمشاكلة وبعضهم قالوا الخمسة المشاكلة والمشابهة

والاول

والاول اليه والكون عليه والمجاوزة والبعض فالوابار بعة المشابهة والاول اليه والكون والمجاوزة وادرجوا باقى الاقسام فى هذه الاربعة والخمسة فهذه الاجمال ومامر بالتفصيل فافهم (ولا يشترط) فى استعمال المجاز (سماع الجزئيات) اى سماع امر جزئى من لسان العرب بحيث لايراد من اليد النعمة ومن الغيث النبات الااذا سمع من العرب بل يكفى للاستعمال اعتبار اخذ السبب من المسبب وبالعكس مثلا والدليل على عدم الاشتراط انهم يتوقفون فى استعمال المعنى المجازى على ان ينقل من العرب نوع العلاقة ولايتوقفون على ان يسمع جزئياتها لانهم يستعملون مجازات متعددة لم تسمع اصلا (نعم يجب سماع انواعها) اى الجزئيات اى لابد فى المجاز من سماع نوع علاقة يعتبر ونها فى كلامهم كعلاقة السببية والمسببية واللازمية والملزومية فلما وجدت هذه العلاقة الكلية المستنبطة من كلامهم ووجد المانع من صرف اللفظ عن معناه الحقيقى استعمل فى المجازى (فان قلت لو كفت العلاقة للاستعمال لاطلقت النخلة على كل طويل انسانا كان اوغيره مع انهم لايطلقون على غير الانسان واطلقت الشجرة على الثمرة والاب على الابن وبالعكس لعلاقة السببية مع انه ليس كذلك فعلم ان العلاقة غير كافية (قلت امتناع الاطلاق يجوز ان يكون لمانع لغوى وكثيرا مايتخلف الحكم عن الحقيقى لمانع ففى المجاز بالطريق الاولى (وعلامة الحقيقة التبادر) اى سرعة انتقال الذهن عن اللفظ الى المعنى وظهوره عند الاطلاق (والعراء) اى الخلو (عن القرينة) بحيث يفهم هذا المعنى بدون القرينة والواو امابمعنى مع او للعطف التفسيرى ومعناه ان يتبادر المعنى مع الخلوعن القرينة علامة الحقيقة فالتبادر والعراء علامة واحدة ويحتمل للعطف بدون التفسير فحيكون علامتين فمعناه علامتها التبادر من حاق اللفظ واستعمال اللفظ فى هذا المعنى بدون القرينة وبينهما تفاوت كمالايخفى وللحقيقة علائم اخرى لكن هذا اقوى علائمها وعليه اثبات مدار الموضع غالبا (فان قلت ان المشترك اذا استعمل فى احد معانيه فهو حقيقة مع ان معناه الخاص لايتبادر بدون القرينة فوجد الحقيقة بدون تحقق علامتها (قلت ان معنى واحد للمشترك متبادر ولو بدلا فالتبادر وجد فى المشترك واحتياج القرينة فيه انماهو لاجل تعيين المراد ولايكون بسببه مجازالان المجاز مايحتاج فى فهم نفس المعنى من اللفظ الى القرينة لامايحتاج فى تعيين المراد اليها (وعلامة المجاز) اى علامة يعرف بها ان هذا المعنى مجازى (الاطلاق على المستحيل) اى اطلاق اللفظ على مايستحيل اطلاقه عليه كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع وحاصله ان اللفظ اذا علم ان له معنى حقيقيا ثم اطلق على معنى آخر فان كان اطلاق هذا اللفظ على هذا المعنى بالنسبة الى ذلك المعنى محالا فهو مجاز كما اذا علم المعنى الحقيقى للحمار ثم اطلق على البليد لحماقته فاطلاقه عليه مستحيل ويصح نفيه عنه بان البليد ليس بحمار فاذا قيل انه حمار فعلم انه مجاز (واستعمال اللفظ فى بعض المعنى) اى فى بعض افراد معناه الحقيقى (كالدابة) الموضوعة لمايدب على الارض واستعملت واطلقت (على الحمار) لانه من بعض افراد مايدب على الارض (فهذا الاستعمال ايضا مجازى لان اللفظ غير موضوع لهذا المخصوص واذا اطلق عليه باعتبار مجرد انه مايدب على الارض من غير لحاظ كونه من افراده

يكون حقيقة (والنقل والمجاز اولى من المشترك) يعنى اذا استعمل اللفظ فى معنى وتعرف ان له معنى آخر ووقع التردد فى انه هل هو استعمل فيه استعمالا حقيقيا ليكون مشتركا ام لا ليكون مجازا فحمل الحمل على التجوز اولى لان المجاز اولى من الاشتراك (واستدل على اولويته بوجوه (منها ان الاشتراك يخل بالتفاهم لولا القرينة بخلاف المجاز فانه يحمل المخاطب عند القرينة الصارفة عن الحقيقة على المجاز والا فعلى الحقيقة (ويرد عليه ان المشترك غير مخل بالتفاهم عند القرينة وعند عدمها فهو والمجاز سيان (ومنها ان الاشتراك قد يكون من الضدين كالقرء للحيض والطهر ففيها الاستبعاد بان يريد المتكلم معنى ويحمل المخاطب على ضده (واورد عليه بان المجاز ايضا فيه استبعاد لانه اذا قيل زيد بصير واريد العمى يحمل المخاطب على ضده وهو البصير فالاولى فى وجه الاولوية ما قال المص فى الحاشية لانهما اغلب من الاشتراك بالاستقراء والمظنون الحاق المشكوك بالاعم الاغلب (حاصله انه علم بالاستقراء غلبة وجود المجاز وللاغلب حكم الكل واذا علم ان اكثر افراد شیٔ كذا فالظاهر اى يحكم فى المتردد فى كونه مجازا او مشتركا بحكم انه مجاز ويلحقه به لكونه اعم واغلب وعلى هذا القياس حال النقل (والمجاز اولى من النقل) فانه اكثر وجودا من النقل وابلغ واوسع فى الكلام فاللفظ اذا دار بين النقل والمجاز يحمل على المجاز (والمجاز بالذات) اى بلا واسطة انما (هو فى الاسم) اى ماليس بصفة سواء كان اسم جنس او علما والامثلة شاهدة على كونه فى الاسم (واما الفعل وسائر المشتقات) كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة وافعل التفضيل واسم الزمان والمكان والآلة (والادوات فانما يوجد) اى المجاز (فيها) اى تلك الثلث من الفعل والمشتقات والاداة (بالتبعية) اى بتبعية المبادى فى الفعل والمشتقات وفى الاداة بتبعية معنى الاسم اللازم معناه الحقيقى الذى يعبر عنه فالحاصل ان المجاز اولا يعتبر فى مبادى الفعل والمشتقات ثم بواسطتها يعتبر فى الفعل والمشتقات كما يقال نطقت الحال والحال ناطقة فانه شبهت دلالة الحال بنطق الناطق واستعير لها لفظ النطق ثم اشتق منه نطقت والناطق فالمجاز بالذات فى النطق وبواسطته فى نطقت والناطق وكذا فى الحروف يكون المجاز اولا فى متعلق معناه ثم بواسطتها فيها كاللام مثلا اذا استعمل فى التعقيب فيستعار اولا التعليل الذى هو متعلق معناه للتعقيب ثم بواسطته يستعار اللام له والمراد بمتعلق معناها ما يعبر به عند تعبير معانى الحروف كما يقال من للابتداء والى للانتهاء وفى للظرفية فهذه ليست معانيها والا لكانت اسماء بل هى متعلقات معانيها من حيث انها راجعة اليها بنوع استلزام (والدليل على عدم كون المجاز فى الفعل والاداة بالذات وانما هو بالتبعية ان ما وقع فيه التجوز لابد ان يكون مقصودا بالافادة ومستقلا بالفهم كما يشهد به الوجدان ولاشك فى ان المقصود فى الصفات واسماء الزمان والمكان والآلة الحدث القائم بالذات لا الذات فيقع التجوز فيه اولا ولاشبهة فى ان معانى الاداة غير مستقلة بالمفهومية والمقصود بالافادة فيها ما يتعلق بمعناها فيقع المجاز فى المتعلق بالذات وفى الحروف بالتبعية فافهم (قال فى الحاشية قال الامام المجاز بالذات لا يوجد فى الاعلام وما بلغنى او لم يبق فى حفظى ماذا قال فى مثل لكل فرعون موسى انتهى (حاصله الرد على الامام بان فى هذا

المثال

المثال ليس المراد بفرعون معناه الحقيقى وهو الشخص المعهود الواحد لان دخول الكل ينافيه فالمراد المعنى المجازى وهو المبطل وكذا بموسى المحق وفى الاعلام وجد المجاز فكيف يصح ماقال الامام وما يقول فى هذا المثال فمختار المص ما اختاره حجة الاسلام محمد الغزالى من انه قد يدخل المجاز فى الاعلام ايضا وهو الحق كما يقال هذا سيبويه اى نحوى كامل كسيبويه فى النحوية ولكل فرعون موسى اى لكل مبطل محق اولكل ظالم عادل فالحق ان باب المجاز اوسع (وتكثر اللفظ مع اتحاد المعنى مرادفة) يعنى اذا كانت الالفاظ كثيرة متعددة ومعناها واحدا يكون بينها ترادف كالسيف والصارم والناطق والفصيح ويقال ان احدهما مرادف للآخر لانه ماخوذ من الرديف وهو ركوب شخصين على دابة واحدة فكان هذين اللفظين راكبان على معنى واحد ولابد فى الترادف من امور وهى استقلال كل واحد من المراد فين فى الدلالة على معنى واحد ومغايرة كل منهما الآخر وعدم الاختلاف بحسب الوضع وعدم وجوب التقديم فخرج التاكيد نحو ضرب زيد نفسه فانه وان كان متحد المعنى لكن الاختلاف معتبر لان تقديم الموكد فيه واجب وكذا التابع العرفى كشيطان بيطان وعطشان بطشان وحسن بسن وامثالها لانها ليس لها معان تستقل فى الدلالة عليها بل مهملات لاتدل على المعانى بدون المتبوعات واليه اشار المصنف فى الحاشية بقوله وهذا بخلاف التابع فان التابع لايستقل بالافادة بدون المتبوع بل هو مهمل انتهى وخرج الحد والمحدود ايضا لان دلالة الحد على المفردات باوضاع متعددة بخلاف المحدود (وذلك) اى الترادف (واقع فى الكلام) هذا اشارة الى الاختلاف فى وقوعه فعند البعض ليس بواقع لان احد اللفظين يكون غير مفيد لان الواحد كاف للافهام والمقصود حاصل من احدهما فلا فائدة فى الآخر فصار وضعه عبثا فلا يقع عن الواضع الحكيم (وذهب المص الى وقوعه وقال ذلك واقع واستدل عليه بقوله (لتكثر الوسائل) اى الوسائل الى افادة ما فى الضمير كثيرة فان بعض الالفاظ قد ينساه بعض اللافظين ويتذكر بعضها فيسهل عليه التعلم والتعليم بالبعض دون البعض وبعض الالفاظ يكون مراعلى لسان البعض وكريها الاذان بعض السامعين وحلوا ومنشطا للبعض فيترك هذا البعض ويختار البعض الآخر (والتوسع فى مجال البدائع) اى فائدة وقوع الترادف يتعلق بالنظم والنثر ومساعدة الفصحاء فى بيان مقاصدهم وبدائع الفاظهم بان ينظم البيت باحدهما بدون الآخر وبان ينظم السجع باحدهما دون الآخر وهو فى النثر كالقافية فى البيت وهى آخر الكلمة فى البيت (قال فى الحاشية كالسجع فى قولك ما ابعد مافات وما اقرب ما آت (فانه لو قيل بمرادف مافات وهو ما مضى لفات السجع وكالمجانسة كقولك اشتر بالبر بالضم وانفقه بالبر بالكسر فانه لواتى بمرادف البر وهى الحنطة لفات المجانسة وكالقلب نحو قوله تعالى ربك فكبر فانه لو اورد بمرادف كبر وهو لفظ عظم لفات القلب فالحاصل انالانم عدم فائدة الآخر لكفاية الاوّل فى التعبير عن المقصود لجواز ان يكون له فوائد اخرى كما علمت فافهم (ولايجب فيه) اى فى الترادف (قيام كل) اى كل واحد من المراد فين (مقام الآخر) اى مقام مرادف آخر (وان كانا) اى المراد فان (من لغة)

كالعربية مثلا هذا اشارة الى الاختلاف فى صحة وقوع احد المراد فين مقام الآخر فالوجوب ههنا بمعنى الصحة (وليس الخلاف فى صحة قيام احدهما مقام الآخر فى صورة المتعدد من غير تركيب مع عامل ملفوظا كان اومقدرا فان كلهم متفقون على صحته وانما الخلاف فى حال التركيب (فقال البعض وهو ابن الحاجب انه يصح (واستدل بان امتناع القيام ان كان لمانع فالمانع اما المعنى واما التركيب والمعنى واحد فلا يكون مانعا اصلا والتركيب ايضا مفيد للمقصود ولا حجر فيه اذا صح واذا لم يوجد المانع عن القيام فصح القيام (وقيل لا يصح وهو مذهب الامام (وقيل يصح اذا كانا من لغة واحدة والا لافلا يصح مكان الله اكبر خدا بزرك لكونهما من لغتين بخلاف الله اعظم فانه يصح (والمص اختار مذهب الامام وهو لا يصح قيام كل مقام الآخر وان كانا من لغة واحدة (فان صحة الضم) اى صحة التركيب من واحد مع لفظ الآخر (من العوارض) اى من عوارض ذلك الواحد ولا شك ان من العوارض ما يكون مختصا بمعروضه ولا يوجد فى غيره فيجوز ان يكون تركيب احد المراد فين مع شئ صحيحا ومفيدا للمقصود ومختصا به بخلاف المرادف الآخر لجواز ان يكون غير مفيد لذلك المقصود لاجل الاختصاص (يقال صلى عليه ولا) يقال (دعا عليه) فضم صلى مع عليه يفيد المقصود وهو دعاء الخير ودعا وان كان متحد المعنى مع صلى لكن ضمه مع عليه لا يفيد المقصود بل معنى آخر وهو دعاء الشر (فتلخيص الدليل ان نفس المعنى واللفظ فى المرادف وان لم يمتنع اقامة احدهما مقام الآخر لكن صحة الضم بحسب متعارف اهل اللغة من عوارضها التى يصح فى بعض الالفاظ دون الآخر فهذه العوارض هى المانعة فى بعض المقام كما فى لفظ دعا وان كان بمعنى صلى لكن اذا قرن بلفظ على فبحسب خصوصية هذا الاقتران فى العرف يصير بمعنى الضرر بخلاف صلى فمنع صحة القيام ليس باعتبار معنى المراد فين ولا باعتبار لفظهما ولا بالنظر الى اصل التركيب بل باعتبار خصوصية استعمال ذلك التركيب فى العرف فافهم (هل بين المفرد والمركب ترادف اختلف فيه) اى فى الترادف (قيل لا ترادف بينهما لعدم اتحاد المعنى بحسب الوضع لان الوضع فى المفرد شخصى وفى المركب نوعى ونقض بالمشتقات فان وضعها ايضا نوعى وقيل لا باس بالترادف بينهما لان اتحاد المعنى فى الجملة كافية فى الترادف فان الانسان والحيوان الناطق مثلا يتحدان فى الخارج لا تعدد فيه وان كانا متغايرين بحسب الاجمال والتفصيل والحق فى هذا المقام ما قال استاذى وجدى فى شرحهما ان هذا النزاع لفظى فمن قال فى الترادف باتحاد المعنى بالذات وبالاعتبار ذهب الى عدم الترادف بين المفرد والمركب لعدم الاتحاد باعتبار التركيب فان الحيوان الناطق مغاير للانسان باعتبار التفصيل ومن اخذ الاتحاد بالذات فقط فعنده يتحقق الترادف بين المفرد والمركب لان معناهما بالذات واحد لا تعدد فيه اصلا والحق عدم الترادف والا لصار التعريف بالحد التام تعريفا للمرادف لافادة المركب التفصيل وعدم افادة المفرد له وكون وضع المفرد شخصيا ووضع المركب نوعيا يقتضى التغاير الذى ينافى الاتحاد المشروط فى الترادف (ولما فرغ عن تعريف المفرد واقسامه شرع فى بيان المركب واقسامه مع ما يتعلق به فقال (والمركب ان صح السكوت عليه) اى على هذا المركب بان يفيد المخاطب فائدة تامة بحيث لا ينتظر فى تحصيل ذلك المعنى الى انضمام لفظ آخر

كما

كما ينتظر فى افادة ذلك المعنى فى اطلاق المسند اليه فقط الى انضمام لفظ آخر وهو المسند (فان قلت الفعل المتعدى مع الفاعل بدون المفعول لا يصح السكوت عليه فيلزم ان يكون غير تام مع انه تام (قلت التام ما لا ينتظر فى تحصيل معناه الى انضمام امر آخر وان كان منتظرا فى افادة معنى زائد الى انضمام امر آخر فالفعل المتعدى لا ينتظر فى تحصيل معناه الا الى الفاعل والمفعول زائد عليه او يقال المتبادر من السكوت الذى بين المسند والمسند اليه وهو حاصل ههنا كما لا يخفى (فتام) اى فهذا المركب الذى يصح السكوت عليه يسمى مركبا تاما لتمامه وهو على قسمين خبر وانشاء فاشار المص الى الاول بقوله (خبر وقضية ان قصد به) اى بذلك المركب (الحكاية) اى النقل من الامر الواقعى فى نفس الامر وهو المحكى عنه ففى الجملة هو كون الموضوع بحيث يصح عليه الحكم بانه يثبت المحمول له او يسلب عنه وهذه الحيثية يختلف باختلاف الحمل ففى حمل الذاتيات نفس الذات وفى الوجود اسناده الى الجاعل وفى الاوصاف العينية قيام المبدء وفى العدميات عدم مصاحبته لامر آخر وفى الاضافيات نسبته الى امر مباين اما فى الشرطيات فالمحكى عنه فيها فى المتصلة هو كون المقدم بحيث لا يفارقه وجود التالى لزوما او اتفاقا او عدمه كك وفى المنفصلة كون المقدم بحيث ينافيه التالى اولا ينافيه فالحكاية نفس مفهوم الخبر والقضية والمحكى عنه مصداقها فعلى هذا يجب التغاير الذاتى بينهما لدخول النسبة فى الحكاية وعدمها فى المحكى عنه (واما المشهور فهو ان المحكى عنه عبارة عن النسبة بحسب وجودها فى نفسها فعلى هذا لا يكون التغاير بينهما بالذات بل بالاعتبار بان النسبة الملحوظة فى القضية حكاية وهى مع قطع النظر عن تلك الخصوصيات من حيث وجودها فى نفسها محكى عنه (ومن ثمه) اى من اجل الحكاية (يوصف) اى الخبر (بالصدق) بان يقال انه صادق اى مطابق للامر الواقعى (والكذب) بان يقال انه ليس بصادق اى غير مطابق للواقع (بالضرورة) اى اتصاف الخبر بالصدق والكذب بديهى فان مناط الاتصاف بهما وهو الحكاية موجود فى الخبر فى مطابقتها للمحكى عنه وعدم مطابقتها له يتصف بالصدق والكذب بالضرورة (فقول القائل كلامى هذا كاذب) مشيرا بهذا الى نفس هذا الكلام (ليس بخبر) بل هو انشاء فى صورة الخبر هذا اشارة الى ما اجاب المحقق الدوانى عن السؤال وتقرير السؤال بوجوه الاول ان كلامى هذا كاذب خبر والخبر لا بد فيه من الحكاية والمحكى عنه سواها وههنا ليس سوى هذا الكلام كلام يحكى عنه فاتحد الحكاية والمحكى عنه بالذات ولا بد من التغاير بينهما (والثانى انه يلزم اجتماع الصدق والكذب فيه بان هذا الكلام لو كان صادقا فالصدق عبارة عن ثبوت المحمول للموضوع فى نفس الامر والمحمول ههنا هو كاذب فعلى تقدير الصدق لا بد من ثبوت الكاذب بهذا الكلام وما يثبت الكاذب له يكون كاذبا فيلزم على تقدير الصدق كونه كاذبا وكذا على تقدير الكذب يلزم كونه صادقا لان الكذب عبارة عن عدم ثبوت المحمول للموضوع فى نفس الامر واذا لم يثبت الكذب للخبر يكون صادقا والا يلزم ارتفاع النقيضين فعلى تقدير الصدق يكون كاذبا وبالعكس فهذا الكلام لا يتصور صدقه ولا كذبه وفى الخبر لا بد منهما (والثالث ان الموضوع يكون مستقلا

كماتقرر فى موضعه والموضوع ههنا ليس الانفس هذا الكلام وهو مشتمل على النسبة وكما هو كك
يكون غير مستقل فيلزم كون الموضوع غير مستقل هذا خلف (فاجاب عنه المحقق الدوانى بان
هذا ليس بخبر (لان الحكاية عن نفسه غير معقول) وههنا ليس سوى هذا الخبر كلا ماليكون حكاية
عنه فلو كان خبر الكان حكاية عن نفسه والحكاية عن نفسه غير معقول والابلزم تقدم الشیء على نفسه
والحكاية والمحكى عنه لابدان يكون متغايرين واذالم يوجد المحكى عنه لم يوجد الحكاية فلا يكون
خبرافهذا انشاء فى صورة الخبر (فان قلت لو كان انشاء لكان داخلا فى قسم من اقسامه مع انه ليس
بداخل فى شیء منها (قلت الاقسام المذكورة للانشاء صورة ومعنى وهذا انشاء معنى وخبر صورة
فلا يضر عدم دخوله تحت اقسام الانشاء صورة ومعنى فافهم (وهذا جواب عن التقرير الثانى والثالث
ايضا فتامل فيه (ولما لم يرض المصنف بهذا الجواب اجاب عن الشبهة بجواب آخر واشار فيه الى ردما
اجاب المحقق فقال (والحق انه) اى هذا القول (بجميع اجزائه) وهو الموضوع والمحمول والنسبة
(ماخوذ فى جانب الموضوع) اى يجعل موضوعا (فالنسبة) فى الموضوع (ملحوظة مجملا) لئلا يكون غير
مستقل (فهى) اى النسبة (محكى عنها) اى محكى بنفسها (ومن حيث تعلق الايقاع بهذا) اى بهذه
النسبة (ملحوظة تفصيلا فهى) اى النسبة المفصلة (الحكاية) عن نفسها فالتغاير بين الحكاية والمحكى
عنه باعتبار الاجمال والتفصيل (وحاصل هذا الجواب على تقدير الاول ان هذا القول خبر وفيه حكاية
وهما متغايران ولا يلزم الحكاية عن نفسه كما فهم المحقق لان النسبة لها اعتباران اعتبار الاجمال
بان يكون الموضوع والمحمول والنسبة ملحوظة معا فبهذا الاعتبار للمحكى عنه واعتبار التفصيل وهو
ان يلاحظ الموضوع والمحمول اولاثم الحكم بينهما بان النسبة واقعة او ليست بواقعة فهذا الاعتبار
حكاية فصار الحكاية والمحكى عنه متغايرين ولا يلزم الحكاية عن نفسه (ويخرج من هذا الجواب عن
جواب المحقق ايضا كما يدل عليه الحاشية هذا كما انه جواب عن الشبهة فكذلك جواب عن جواب
المحقق الدوانى ايضا لان منشأ انكاره بخبرية هذا الكلام انما كان عدم الحكاية واذا وجد الحكاية
كما علمت فصار زعمه باطلا (فان قلت ان النسبة غير مستقلة كيف يوجد فى جانب الموضوع المستقل
(قلت الاستقلال وعدمه تابع للحاظ فاذا لوحظت باللحاظ الاجمالى من غير تفصيل كونها بين الموضوع
والمحمول فهى حينئذ مستقلة قابلة لان توجد فى جانب الموضوع والايلزم اجتماع الصدق والكذب
فى امر واحد من جهة واحدة لانه كاذب بحسب الاجمال وصادق بحسب التفصيل (ولو قيل الكذب
عبارة عن سلب المحمول والمحمول انما هو الكاذب فاذا سلب على تقدير الكذب عن الاجمال يوجب
ثبوت الصدق له فيلزم الاجتماع (قلنا لايلزم من انتفاء الكذب عن المجمل ثبوت الصدق له لان
المجمل ليس بقضية ليتصف بالصدق اذ يقال بانه اذا صدق المفصل ثبت الكذب للمجمل واذا كذب
المجمل ثبت الصدق للمفصل فلم يجتمع الصدق والكذب فى امر واحد بل فى امرين وهو ليس بمحال
(واورد على هذا الجواب بان المجمل والمفصل متحدان بالذات لافرق بينهما الا باللحاظ فقط والصدق
والكذب يقتضى التغاير بالذات وههنا اجتمعا فى امر واحد (ولك ان تقول ان المجمل اما قضية

اولا وعلى الثانى كيف يتصف بالكذب والموضوع والمحمول والنسبة التى هى اجزاء القضية موجودة فى المجمل فكيف لايكون قضية واذا كان قضية فلابد لها من محكى عنه فالمحكى عنه فيها ليس الانفسه لان المفصل حكاية عنه فلا يصلح لكونه محكيا عنه وهو متاخر عن المجمل فلا يكون داخلا فى جانب موضوعه وليس للمجمل مجمل آخر يكون محكيا عنه والا يلزم التسلسل واذا لم يكن للمجمل محكى عنه وصار قضية فاتجه الاشكال باتحاد المحكى عنه والحكاية وعدم وجود المحكى عنه فى القضية وكذا يقال المجمل اما صادق او كاذب وعلى تقدير الصدق يلزم الكذب اذ الصدق عبارة عن ثبوت المحمول للموضوع والمحمول ههنا ليس الا الكاذب فهو يكون ثابتا له وماثبت له الكاذب فهو كاذب فيلزم الكذب على تقدير الصدق وكذا العكس فالفرق بالاجمال والتفصيل غير مفيد ولايمكن اخذ القضية فى جانب الموضوع لان مامن قضية الا ان يكون الرابطة فيها ملحوظة البتة واذا خلت عنها لاتكون القضية قضية واذا كانت النسبة فيها ماخوذة من حيث الرابطة كيف يكون مستقلة لتوجد فى جانب الموضوع فلايتم جواب المصنف فالحق ماقال المحقق الدوانى من انه ليس بخبر بل هو انشاء فى صورة الخبر فافهم (واجاب عنه افضل المتاخرين صاحب افق المبين بما حاصله ان الحكم فى القضية على الطبيعة السارية فى الافراد مع قطع النظر عن خصوصية الموضوع والمحمول لاعلى الافراد وان كان يسرى هذا الحكم بالتبع الى الافراد فالحكم فى كلامى هذا الآن كاذب على طبيعة الكلام وان كانت حقيقة منحصرة فى هذا الفرد الخاص لكن الحكم ليس عليه بالذات فالصدق والكذب باعتبار المطلق السارى مع قطع النظر عن خصوصية الموضوع والمحمول واستلزام الصدق والكذب انما هو بخصوصية المحمول وهى امر خارج عن القضية فلا يلزم من صدق القضية كذبها وبالعكس بحسب نفسها بل بحسب غيرها وهو غير مضر فالقضية باعتبار الابهام صادق وباعتبار التعين والخصوصية كاذب (وانت خبير بان المحال اجتماع الصدق والكذب فى نسبة واحدة وهو لازم ههنا فان مصداق الاعتبارين انما هو النسبة الواحدة الشخصية على ان المبهم لايحصل الا فى اللحاظ والاعتبار والكلام فيما هو متحصل الوجود لا فى امر غير متحصل ونحن نجرى الكلام فى المتعين بان كذبه يستلزم صدقه وبالعكس فافهم (فانحل الاشكال بجميع تقاريره) يعنى ان لهذا الاشكال تقارير كثيرة وبهذا الجواب ينحل جميع تقاريره (منها ماقال فى الحاشية من جملة التقارير انه قال قائل يوم الخميس كلامى فى يوم الجمعة صادق ثم قال يوم الجمعة كاذب فصدق كل يستلزم كذبه وبالعكس كما يلوح بالتامل تحريره ان رجلا قال يوم الخميس كلامى فى يوم الجمعة صادق واذا كان يوم الجمعة قال كلامى يوم الخميس كاذب ولايتكلم بكلام آخر فهذا الكلام لو فرض صدقه فهو يقتضى ان ما قال فى الخميس فهو كاذب وان فى الخميس قال كلامى يوم الجمعة صادق واذا كان كاذبا للزم كذب كلام يوم الجمعة مع انه فرض صدقه وكذا لو فرض كذبه بان المحمول لم يثبت للموضوع فصار معناه ان كلامى يوم الخميس ليس بكاذب وكان الكلام فى الخميس ان كلامى يوم الجمعة صادق وهو يستلزم صدق هذا الكلام مع فرض كذبه (ومن

بعض التقارير ان كل كلامى فى هذا اليوم كاذب ولم يتكلم فى ذلك اليوم الا هذا الكلام ووجه الانحلال ان كل واحد فرد لنفسه فمن حيث الفردية مجمل ومن حيث اشتماله عليه مفصل فبتغاير جهتى الصدق والكذب ويرد عليه مامر (ونظير ذلك) اى كلامى هذا كاذب (قولنا كل حمد لله) لان حقيقة الحمد اظهار الصفات الكمالية ولما كان ذاته المقدسة متصفة بجميع الكمالات فاظهارها من اى حامد كان انما هو لله عز شأنه بالذات وبغيره بالتبع فجميع المحامد له تعالى فقولنا كل حمد من جملة كل حمد لانه ايضا حمد فيكون فردا لنفسه فالحكاية فيه نفس المحكى عنه فصار نظير كلامى هذا كاذب فى اتحاد الحكاية والمحكى عنه فقد اشار المص بهذا الى فساد ماقال المحقق بان هذا القول لاشك فى الخبرية مع ان الحكاية منتفية والا يلزم الحكاية عن نفسها وهو غير معقول فلا مخلص الا بالاجمال والتفصيل فهذا القول يؤيد كون كلامى هذا كاذب خبرا والفرق بينهما بالاجمال والتفصيل كما ذكر (والحق انه ان اريد بموضوع هذه الكلية معنى اعم شامل لهذا ولغيره لم يكن خبرا للزوم الحكاية عن نفسه والتقدم والتاخر والدخول والخروج وان لم يرد معنى اعم بل اريد ان سوى هذا القول من المحامد لله تعالى فيكون خبرا البتة (فتامل) فى تحرير ذلك القول واجوبته (فانه جذر) اشكال (اصم) لايسمع بالجواب ولا حل له فكانه يفوت الاذان فصار اصم وقد اسمع المحقق الدوانى الجواب كما علمت (والا) اى وان لم يقصد به الحكاية (فانشاء) لايكون متصفا بالصدق والكذب لانهما من لوازم الحكاية (منه) اى من بعض الانشاء (امر) وهو قول القائل لغيره افعل على سبيل الاستعلاء (ونهى) هو قول القائل لغيره لاتفعل على سبيل الاستعلاء (وتمنى) وهو اظهار محبة الشئ ممكنا كان او محالا (وترجى) وهو ما وضع لطلب الشئ الممكن على سبيل المحبة (واستفهام) وهو ما يكون الغرض والمطلوب فيه الفهم (وغير ذلك) من الدعاء وهو طلب الشئ من الاعلى فى ظنه والالتماس وهو طلب الشئ من المساوى والنداء وهو ما وضع لطلب الاقبال والتنبيه وهو اعلام المخاطب لما فى ضمير المتكلم وهذه الاقسام للانشاء الذى ليس فى صورة الخبر بل لما هو انشاء صورة ومعنى فلا يضر خروج قسم سوى هذه الاقسام وهو ما يكون انشاء فى صورة الخبر كما مر فى جواب المحقق للجذر الاصم (والا) اى وان لم يصح السكوت عليه (فناقص) اى فمركب ناقص لنقصانه (تقييدى) بان يكون احد الجزئين قيدا للآخر كالصفة للموصوف والمضاف اليه مع المضاف (وامتزاجى) بحيث يمتزج احدهما مع الآخر وصار كالكلمة الواحدة كبعلبك (وغيره) اى غير امتزاجى كتركيب الفعل من المفعول والظرف كضرب زيد عمرا فى الدار * (فصل المفهوم) اى ما حصل فى العقل (ان جوز العقل تكثره) اى تكثر ذلك المفهوم باعتبار صدقه على الافراد تجويزا عقليا (من حيث تصوره) اى تصور ذلك المفهوم مع قطع النظر عن امر خارج (فكلى) اى فهذا المفهوم كلى (وانما قال الكلى مايجوز العقل تكثره لا ما يفرضه لئلا ينتقض بالجزئى لان الفرض التقديرى جار فيه (وقوله من حيث تصوره اشارة الى ان المعتبر فى الكلية تجويز التكثر باعتبار المفهوم نفسه لابحسب النظر الى الخارج والا يخرج الكليات التى ليست لها افراد فى الخارج ويمنع العقل تكثرها فيه والكلى على قسمين (ممتنع افراده

كالكليات الفرضية) اى التى ليست لها افراد فى الواقع الابحسب الفرض كشريك البارى واجتماع النقيضين فانه كلى يجوز العقل بحسب تصور نفس مفهومه صدقه على كثيرين وان كان مانعاعن تجويز التكثر بحسب الواقع (اولا) اى لايمتنع افراده بل يمكن وجودها سواء كان ضروريا اولا (كالواجب) فان العقل يجوز تكثر مفهوم الواجب وصدقه بحسب نفس مفهومه على كثيرين وان لم يوجد فى الواقع الا الواحد فهو غير قادح عن تجويز التكثر (والممكن) هذا امثال لما يجوز العقل تكثره فى الخارج ووجوده فيه كذلك لان افراد الممكن كثيرة موجودة فى الواقع مع عدم ضرورة وجودها (والا) اى وان لم يجوز العقل صدقه على كثيرين (فجزئى) فان قلت ان المفهوم هو مايحصل فى العقل والجزئى ليس بحاصل فيه فلايكون من افراد المفهوم فكيف تقسيم المفهوم اليه وان التصور هو حصول صورة الشئ فى العقل والصورة العقلية كلية فكيف يستعمل التصور فى حد الجزئى (قلت ان الجزئى وان لم يكن حاصلا فى العقل بالذات لكنه حاصل فيه بآلة واسطة وانا لانم ان الصورة العقلية كلية لان ما حصل فى العقل بواسطة الآلات ليس بكلى (او يقال ان التصور حصول صورة الشئ عند العقل سواء كان كليا او جزئيا فان كان كليا فصورته فى العقل وان كان جزئيا فصورته فى آلته (ومحسوس الطفل) اى ما يدركه الطفل (فى مبدأ الولادة) اى اول زمان الولادة (وشيخ ضعيف البصر) يحتمل ان يكون معطوفا على الطفل ويكون بالشين المعجمة والياء التحتانية والخاء المعجمة معناه محسوس الشيخ الذى فى بصره ضعف اويكون معطوفا على المحسوس ويكون بالباء الموحدة والحاء المهملة معناه والشبح الحاصل لضعيف البصر (والصورة الخيالية) اى مايحصل فى الخيال (من البيضة المعينة) فى الخارج (كلها) اى كل واحد من محسوس الطفل وشيخ ضعيف البصر والصورة الخيالية من البيضة المعينة (جزئيات) فهذا الكلام اشارة الى جواب اسئلة ثلثة مقدرة (تقرير الاول ان مايحسه الطفل فى ابتداء الولادة يصدق على كثيرين لانه اذا احس واحدا من الاب او الام او غير ذلك مثلا حصل صورة منه فى حسه المشترك ولايميز احدها عن الآخر لنقصان حسه المشترك فلايوجد الصورة عما هو فى الخارج مخصوصة بالضرورة فيكون الصورة الحاصلة فى خيال الطفل منطبقة على كثيرين فصارت كلية مع انها جزئية وتقرير الثانى ان الشيخ الذى فى بصره ضعف يدرك شبحا ولايميزه عن غيره بسبب ضعف بصره ويجوز عقل ان يكون زيدا وعمرا او بكرا او خالدا وغير ذلك فجوز عقل صدق هذه الصورة على كثيرين فصارت كلية مع انها جزئية (وتقرير الثالث ان الصورة الحاصلة فى الخيال من البيضة المعينة فى الخارج اذا ابدل واحد منها بعد واحد بدون علم التبديل للرائى فما ارتسم فى خياله يجوز العقل صدقه على كل من تلك البيضات الغير المميزة عند الحس بدون الاجتماع فيلزم ان يكون هذه الصورة كلية لتجويز صدقها على كثيرين (وتحرير الجواب ان الصور كلها جزئيات (لان شيئا منها) اى من المحسوسين والصورة (لايجوز العقل تكثرها) اى تكثر كل واحد من ذينك المحسوسين وتلك الصورة (على سبيل الاجتماع) اى حال كونها مجتمعة (وهو) اى التكثر على سبيل الاجتماع (المراد) فى تعريف الكلى تلخيص الكلام ان الكلى مايجوز العقل تكثره على سبيل الاجتماع فمحسوس الطفل وشيخ ضعيف

البصر والصورة الخيالية من البيضة المعينة اذا كانت مجتمعة لايجوز العقل صدق هذين المحسوسين والصورة المعينة على الكثرة المجتمعة وان جوزها العقل على سبيل البدلية وهو ليس بمراد فكل من هذه جزئيات لامتناع صدقها على كثيرين على سبيل الاجتماع (وههنا) اى فى مقام الكلى والجزئى (شك) اى اعتراض (مشهور) بين القوم (وهو) اى الشك (ان الصورة الخارجية) اى التى فى الخارج (لزيد) وهو الذات المشخصة المعينة فى الخارج (والصورة الحاصلة منه) اى من زيد (فى اذهان طائفة تصوروه) اى تصوروا تلك الطائفة زيدا واخذوا من صورة خارجية لزيد صورا حاصلة فى اذهانهم (كلها) اى كل من هذه الصور صورة زيد (متصادقة) اى يصدق احدها على الاخرى وعلى زيد (فان التحقيق ان حصول الاشياء بانفسها) اى بماهيتها (فى الذهن لا باشباحها وامثالها) المغايرة لها فى الماهية (فتلك الصورة) اى صورة زيد (منكثرة) لصدقها على الصور التى فى اذهان طائفة تصوروه فصار كليا مع انه جزئى توضيح الشك ان زيدا مثلا تصوره طائفة وحصل فى ذهن كل منها صورته فعلى كل صورة من الصور التى فى اذهان طائفة يصدق انه صورة زيد لان حصول الاشياء بانفسها فما حصل من زيد يكون نفسه فلاشك فى صدق زيد عليه وكلها حصلت من زيد فزيد يصدق على الكل فاذا صدق زيد على صور كثيرة صار كليا لان الكلى مايصدق على كثيرين فيلزم كون الجزئى كليا (فان قلت لاتصادق بين الصورة الخارجية لزيد وصورته التى فى الاذهان لان افراد النوع كما تعينت وتشخصت فى الخارج بحيث لايصدق احدهما على الآخر الابحسب الماهية النوعية فكذلك الافراد الذهنية ايضا تشخصت وتعينت بحسب محالها بحيث لايصدق احدهما على الآخر بلا امتراء كما ان زيدا وعمرا لايصدق احدهما على الآخر كذلك الصور الذهنية لايصدق واحد منها على الخارجية ولاغيرها من الذهنية والفرق تحكم (قلت للافراد العقلية معنيان الاول مالايترتب عليه الآثار ولايحذو حذو الوجود الخارجى فى ترتب الآثار فالتصادق بين الصورة الخارجية والذهنية ظاهر لعدم اعتبار المميز فيها والثانى ما يترتب عليه الآثار ويحذو حذو الوجود الخارجى ويكتنف بالعوارض الذهنية فالتصادق بينهما باعتبار الاتحاد الخاص الذى ليس بين غيرهما بحيث لو وجدت تلك الصورة الذهنية لزيد مثلا فى الخارج لكانت عينه فيه بعينه هو هو بلاشك وريب وكذا الاتحاد بين كل من الصور الذهنية فى الاذهان وبينها وبين زيد فهذا وجه التصادق فافهم (ومن ههنا) اى من صدق صورة زيد على كل من الصورة الذهنية وصدق واحد منها على الاخرى (تبين) اى ظهر (كون الجزئى الحقيقى) وهو زيد مثلا (محمولا) على شئ كما ان زيدا ههنا محمول على الصورة الذهنية (وهو) اى كون الجزئى محمولا (الحق) هذا رد على السيد الشريف حيث انكر حمل الجزئى الحقيقى قال فى الحاشية انكر السيد كون الجزئى الحقيقى محمولا واثبته المحقق الدوانى ولكن ماجاء ببيان شاف والحق ماسنح لى كانه برهان على ذلك والتاويل لايقبله الطبع السليم انتهى وجه الانكار ان الجزئى لو كان محمولا لكان محمولا على نفسه من حيث هو هو اوعلى غيره فعلى الاول لايفيد الحمل لان الحمل لابد فيه من التغاير ولا تغاير فيه اصلا وعلى الثانى يستحيل

الحمل

الحمل لان الحمل بدون الاتحاد بنحو من الانحاء غير جائز فالحمل فى الجزئى الحقيقى انما هو بحسب الظاهر واما بحسب الحقيقة فليس مقولا و محمولا على شىء اصلا وانما المحمول هو المفهومات الكلية فالجزئى مقول عليه لا مقول واما قولك هذا زيد وان كان زيد محمولا على هذا بحسب الظاهر لكنه مؤول بان هذا مسمى بزيد اوصاحب اسم زيد فالمحمول هو المسمى وهو مفهوم كلى ولو لم يكن مأولا لما كان الحمل من حيث المعنى لان هذا اشارة الى الشخص المعين فمعناه زيد زيد والشخص المعين شخص معين وهو غير مفيد فلابد من التاويل ليكون الكلام مفيدا واثبت المحقق الدوانى حمل الجزئى ورد على السيد بانه يجوز ان يحمل جزئى على جزئى آخر مغاير له بحسب الاعتبار ومتحد معه بالذات فالحمل مفيد لوجود التغاير وغير مستحيل لوجود الاتحاد بالذات كما فى هذا الضاحك وهذا الكاتب فان المشار اليه بهذا الكاتب والضاحك وان كانا مختلفين بحسب المفهوم لكنهما متحدان فان مصداقهما ليس الا الذات المعينة المشار اليها ويجوز ان يكون حمل الجزئى على الكلى الذى هذا الجزئى جزئى له كما فى قولك بعض الانسان زيد والتاويل لايخلو عن التكلف (ويرد عليه ان مناط الحمل وهو الاتحاد فى الوجود ولا يكون وجود واحد قائما بالمحلين فليس معناه الاان يكون وجود احدهما بالاصالة والآخر بالتبع بان يكون منتزعا عنه والجزئى موجود بالاصالة والكلى منتزع عنه فالجزئى لو كان محمولا فحمله على الكلى ليس بصحيح لعدم اصالة وجوده وانتزاعه فكيف ينتزع عنه الجزئى بل الامر بالعكس وما وقع فى بعض الانسان زيد فمحمول على العكس او التاويل ولو كان محمولا على الجزئى فاما على نفسه بحيث لا تغاير بينهما اصلا لا بالملاحظة ولاغيرها فلا يمكن الحمل فانه لابد فيه من التغاير واما على جزئى مغاير له ولو بالملاحظة والالتفات فالحمل بحسب الظاهر وفى الحقيقة لتصادق الاعتبارين على ذات واحدة والمص تمسك بصدق صورة زيد على الصورة التى فى اذهان الطائفة على كون الجزئى محمولا وقال التاويل بالالفاظ الراجعة الى الكلية ياباه العقل السليم فالحق عند المص كون الجزئى محمولا (ولا يجاب) عن هذا الاعتراض (بان المراد) فى تعريف الكلى (صدقها) اى صدق الصورة (على كثيرين هو) اى الصورة انما ذكر الضمير باعتبار تذكير الخبر (ظل لها) اى لهذه الكثرة يعنى كثيرين (ومنتزع عنها) اى عن الكثرة فهذا عطف تفسيرى كاشف بمعنى الظل (واللازم ههنا) اى فى صدق صورة زيد على ما فى اذهان طائفة (ان لها) اى لهذه الصورة (اظلالا متعددا) لان كل صورة من الصور الذهنية منتزع عن زيد فيكون اظلالا له (لانها) اى الصورة (ظل متعدد) بطريق الاضافة اى منتزعة عن كثير متعدد (والمطلوب) فى تعريف الكلى (هو الثانى) يعنى كون صورة الكلى ظلا لمتعدد ومنتزعة عنه فلم يوجد فيه ما هو المطلوب فى تعريف الكلى فلا يكون كليا (المجيب السيد الشريف وحاصل الجواب ان الكلى ما يصدق على كثيرين بان يكون ظلا لكثيرين منتزعا عنها فى الخارج اوفى الذهن بان يوجد من كل واحد منها بحذف المشخصات معنى واحد بعينه تطابق الكل وصدق صورة زيد على الصور الكثيرة التى

فی اذهان الطائفة لیس کذلك لان زیدا لیس منتزعا عن هذه الکثرة بل وجد زید فی الخارج
وینتزع العقل عنه هذه الکثرة فلا یکون ظلا لکثرین بل له اظلال کثیرة وفروع مستفادة منه
والمعتبر فی الکلی هو الاول ومایوجد ههنا هو الثانی فلا یکون کلیا ورد المص هذا الجواب بقوله
(لان التصادق) الذی بین الصورة الخارجیة لزید وبین الصور المتعددة فی اذهان طائفة (یصحح)
ای هذا التصادق (الانتزاع) ای انتزاع الصورة الخارجیة عن تلك الصور الکثیرة (والظلیة)
ای ظلیة الصورة الخارجیة للصور الکثیرة (فان الاتحاد من الطرفین) هذا دلیل صحة الانتزاع
یعنی ان الصورة الخارجیة متحدة مع الصور الکثیرة والصور الکثیرة متحدة مع الصورة الخارجیة
فما یصلح له احد المتحدین یصلح له الآخر فاذا کان الصور منتزعة عن زید وزید ایضا یکون
منتزعا عنها واذا کانت اظلالا له یکون زید ایضا ظلالها فصار ظلا لکثیرین وهو المطلوب فی
الکلی فیصیر کلیا (تلخیص الرد ان الصورة الخارجیة لزید والصور الکثیرة متحدات فما اتصف
به احدهما یتصف به الاخر فلما کانت الکثرة اظلالا لزید یکون زید ایضا ظلالها فصدق علی
زید انه ظل لکثیرین ومنتزع عنها وهو المراد فی تعریف الکلی فصدق التعریف علیه فصار
کلیا فلا یتم هذا الجواب فاحتیج الی جواب آخر الیه اشار بقوله (بل) اضراب عن قوله لایجاب
(المراد) فی تعریف الکلی (تکثر المفهوم بحسب الخارج فالصور الحاصلة من زید یستحیل
ان یتکثر) تلك الصور (فی الخارج بل کلها) ای کل هذه الصور (هویة زید) ای عین زید فلا
تکثر لتلك الصور فی الخارج هذا هو المعتبر فی الکلی تلخیص الجواب ان الکلی مایکون له تکثر
فی الخارج فالصور الحاصلة من زید فی اذهان طائفة وان کانت لها کثرة فی الذهن لکن لیس لها
کثرة فی الخارج لان کلها فی الخارج عین زید ولابد فی الکلی من الکثرة فی الخارج ولو لم یوجد
الکثرة فی صورة زید فی الخارج لایکون کلیا (واما الکلیات الفرضیة) کاللاشیء واللا ممکن مثلا
(والمعقولات الثانیة) کالجنس والفصل (فلعدم اشتمالها علی الهذیة لاینقبض العقل بمجرد تصورها
عن تجویز تکثرها فی الخارج) (هذا جواب سوال مقدر (تقریر السوال ان تعریف الکلی بتجویز
تکثر مفهومه بحسب الخارج غیر جامع لخروج الکلیات التی لا افراد لها والمعقولات الثانیة التی ظرف
عروضها الذهن ولیس لها افراد فی الخارج اذ لایجوز العقل تکثر مفهوماتها بحسب الخارج بعدم وجود
افرادها فیه فلا یصدق تعریف الکلی علیها مع انها منه فلا یکون التعریف جامعا لخروج هذه الکلیات
منه (والجواب ان الکلیات الفرضیة والمعقولات الثانیة لما لم یشتمل علی الهذیة والخصوصیة فلا یمنع
العقل بمجرد تصور هذه الکلیات مع قطع النظر عن لحاظ وجود افرادها وعدمها عن تجویز تکثرها بحسب
الخارج فلعدم الخصوصیة والهذیة المانعة عن هذا التجویز فصارت کلیات فالکلی مایجوز العقل تکثره
فی الخارج لا مایکون کثرة فی الخارج بالفعل فالکلیات الفرضیة بسبب عدم الهذیة یجوز العقل تکثرها
وصدقها علی کثیرین (حتی قیل ان الکلیات الفرضیة بالنسبة الی الحقائق الموجودة کلیات)
ویکون هذه الموجودات افراد هذه الکلیات فالحاصل ان الکلیات الفرضیة لما لم یشتمل علی الهذیة

کان

كان العلم المتعلق بها علما تعقليا والعلم التعقلى لايمنع عن تجويز التكثر وانما المانع عنه الخصوصية الشخصية والهوية العينية (وبهذا يندفع ماقيل ان اللاموجودا واللامتكثر يمنع العقل عن تجويز التكثر فيه لمجرد مفهومه لان عدم التكثر داخل فى مفهومه فيلزم ان يكون جزئيا مع انه كلى وجه الدفع ان المراد من امتناع تجويز التكثر اشتماله على الهذية وكذا حال المعقولات الثانية ولهذا كان اولى فى التعريف بان يق ما اشتمل على الهذية فجزئى ومالم يشتمل عليها فهو كلى (هذا) اى خذ هذا واحفظه ولما فرغ من بيان مفهوم الكلية والجزئية ولاشك انهما صفتان فشرع فى بيان انهما صفتان لاى شيء بالذات فقال (الكلية والجزئية صفة للمعلوم) اى نفس الشيء من حيث هو هو لان ماحصل فى الذهن له مرتبتان مرتبة القيام وهو الاكتناف بالعوارض ولاشك ان الشيء جزئى فى هذه المرتبة ومتشخص بالتشخص الذهنى فلا يصلح لكونه كليا ومرتبة الحصول وهو الشيء من حيث هو هو مع قطع النظر عن العوارض الذهنية فالاول علم وهذه المرتبة معلوم وهو صالح لكونه كليا لعدم اخذه مع العوارض وقابل لكونه ماخوذا مع العوارض ايضا بخلاف الاول ففى الحقيقة موصوف الكلى والجزئى هو المعلوم (لايقال ان الصورة الذهنية لاتكون الا كلية فلا تتصف بالجزئية فكيف يقال انهما صفتان للمعلوم (لانا نقول ان اريد بالصورة الذهنية ماقام بالذهن فمنعنا كليته وانما هى جزئية مشخصة بالعوارض الذهنية وان اريد ان ماحصل فى الذهن انما يحصل اذا تجرد عن التعينات فالجزئى لايكون حاصلا فى الذهن فمسلم لكن لا يستلزم عدم كونه جزئيا فى الذهن اذا اخذ مع التشخصات الذهنية وقد يطلق الصورة العقلية ويراد بها نفس الشيء ايضا اعم من ان يكون كليا اوجزئيا (وقيل صفة العلم) القائل السيد السند قال المص فى الحاشية ذلك مذهب الاوائل وهو الحق بحسب دقيق النظر وان كان جلى النظر يحكم بالاول فان التشخص الذى عليه مدار الجزئى انما هو بنحو من الادراك وهو الاحساس لا التعقل وهذا تاويل ما اشتهر من الحكماء من نفى علم الواجب تعالى بالجزئيات على وجه جزئى فافهم انتهى (حاصله ان كون الكلية والجزئية صفة العلم مذهب السابقين وهذا حق يحكم به النظر الدقيق حق وان كان ظاهر النظر يحكم بكونهما صفتين للمعلوم كما علمت ومايحكم به النظر الدقيق حق لان التفاوت بين الكلى والجزئى انما هو بحسب العلم فان الشيء اذا علم بالحس يكون جزئيا واذا علم بالتعقل يكون كليا فمناط الكلية والجزئية هو العلم فيكون متصفا بهما بالذات (ويرد عليه ان المناطة لاتقتضى الاتصاف بهما بالذات ويجوز ان يكون المعلوم فى مرتبة التعقل متصفا بالكلية وفى مرتبة الاحساس بالجزئية كما يحكم به الظاهر (والقول الفيصل فى هذا المقام انه ان اريد بالتكثر فى تعريف الكلى صدقه على كثيرين فالكلية لاتكون صفة للعلم لان العلم هو مرتبة القيام ففى هذه المرتبة الشيء مشخص ومتعين بالتعينات الذهنية ولايصدق على كثيرين بل الصادق عليها انما هو المعلوم وان اريد به ما يكون كاشفا لكثيرين فالكلية صفة للعلم لان الكشف لايكون الا فى مرتبة القيام وهو العلم (والقول بان القيام يجعل المعلوم كاشفا بعيد وان اريد اعم منهما فهما صفتان لهما فانه باعتبار الصدق يكون صفة

للمعلوم وباعتبار الكشف يكون صفة للعلم فظهر ان هذا النزاع لفظى فافهم (والجزئى لايكون كاسبا) اى لايحصل به شئ سواء كان كليا او جزئيا لانه ان حصل به جزئى مباين له سواء كان ماديا او مجردا يكون كاسبا والكاسب يكون محمولا والجزئى ليس بمحمول فكيف يكون كاسبا وان حصل به الكلى فهذا الكلى اما الكلى الذى هذا الجزئى فرد اخص منه فهو باطل لان الانتقال لايكون من الاخص الى الاعم واما الكلى الذى ليس هذا الجزئى فردا منه بل مباين له فحاله مامر فى تحصيل الجزئى فتامل فيه (وقد يقال بان الجزئى لايدرك الا بالحس والحس لايفيد حسا آخر فلا يحصل بالجزئى جزئى آخر وكذا الحس لايفيد التعقل فلا يحصل به الكلى ايضا (ولا مكتسبا) اى لايكون حاصلا بالغير لانه لايحصل بالكلى لكون نسبته الى الجزئيات متساوية والكاسب لابد من كونه مرجحا للمكتسب ولايحصل بالجزئى المباين كمامر قال الشيخ فى الشفاء انا لانشتغل بالنظر فى الجزئيات لكونها لاتتناهى واحوالها لايثبت وليس علمها من حيث هى جزئية يفيدنا كمالا حكميا بالتصورات الكاملة والتصديقات اليقينية المفضية الى السعادة الاقصى الابدية الباقية مادام بقاؤها اعنى ليس العلم بها موجبا لاتصافها بالصفات الكاملة الحاصلة للمجردات العالية ولتشابهها لها مشابهة تامة اذ احوال الجزئيات من حيث انها لها مما يحصل بالحواس فتزول بزوالها وتتغير بتغيرها فلا يفيد للغاية القصوى (فان قلت قد يبحث عن احوال الواجب تعالى والعقول المجردة وكلها جزئيات (قلت ان الواجب كلى منحصر فى فرد وكذا العقول فالبحث ليس الاعن الكلى وهذا لايتم على مذهب من قال ان الواجب جزئى حقيقى بسيط بحت كما قال الاشراقيون الا ان يقال انا لا نبحث عن الجزئى المتغير المتبدل بتبدل الازمان واما الجزئى الثابت القائم ازلا وابدا والغير المتبدل والمتغير الباقى الان كما كان المقص المعالم فلا باس بالبحث عن هذا الجزئى بل هو احرى واولى بالبحث فافهم (وقد يقال) اى يطلق (لكل مندرج تحت الكلى) اى على كل شئ يندرج تحت الكلى ويحمل الكلى عليه كالانسان تحت الحيوان (ويختص) اى الجزئى بهذا المعنى (بالاضافى) اى باسم الاضافى بان يقال جزئى اضافى (كالاول) اى كالجزئى بالمعنى الاول وهو ما يمنع العقل تكثره (بالحقيقى) اى باسم الحقيقى (فالحاصل ان للجزئى معنيين الاول ما يمنع العقل صدقه على كثيرين كمامر سابقا فهذا الجزئى حقيقى لانه احق بكونه جزئيا اذ جزئيته بالنظر الى حقيقته والثانى مايندرج تحت كلى فهذا جزئى اضافى جزئيته انما هو بالنسبة والاضافة الى ما يندرج تحته اذ جزئية الانسان انما هى تحت الحيوان واما بحسب نفسه فهو كلى (وبين الجزئيين عموم وخصوص من وجه لتصادقهما فى زيد فانه حقيقى لامتناع صدقه على كثيرين واضافى لاندراجه تحت كلى وهو الانسان وجود الحقيقى فى الواجب عز اسمه على مذهب الحكماء بدون الاضافى لعدم اندراجه تحت شئ ووجود الاضافى فى الانسان لاندراجه تحت الحيوان وعدم الحقيقى لعدم امتناع صدقه على كثيرين (ولما فرغ عن بيان معنى الكلى والجزئى وقسميه الحقيقى والاضافى شرع فى بيان النسبة بين الكليين (الكليان) ولم يعتبر النسبة بين الجزئيين

ولا

ولا بين الجزئی والکلی لان النسبة بجميع اقسامها الاربعة لايتصور بين الجزئيين لانهما اما ان يکونا متبائنين فيکون بينهما التبائن فقط واما ان يکونا متحدين فيکون بينهما التساوی فقط ولا يتصور کون الجزئی اعم من الجزئی الآخر وکذا حال الجزئی والکلی لان الکلی اما ان يکون متبائنا للجزئی ولا يکون الجزئی فردا لهذا الکلی فيکون بينهما نسبة التباين واما ان يکون اعم منه ويکون الجزئی فردا منه فيکون بينهما نسبة العموم والخصوص مطلقا ولايتصور التساوی والعموم من وجه فالنسبة باقسامها الاربعة لايکون الابين الکليين فلذا جعل مقسمها کليين (ان تصادقا کليا) ای يصدق کل واحد من الکليين علی کل مايصدق عليه الکلی الآخر (فمتساويان) فيقال لهذين الکذين الکليين انهما متساويان کالانسان والناطق فانه يقال کل انسان ناطق وکل ناطق انسان والتساوی کمايکون فی المفردات کذلك يکون فی القضايا لکن فی المفردات باعتبار الصدق وفی القضايا باعتبار التحقق لعدم صدقها علی شیء اصلا (فان قلت ان النائم لايصدق عليه المستيقظ فی حالة نومه فلا تصادق بينهما مع انهم قائلون بنسبة التساوی بينهما (قلت المراد بالتصادق ان ينعقد منهما قضيتان موجبتان مطلقتان عامتان ولاشك فی ان يصدق کل نائم مستيقظ بالفعل وکل مستيقظ نائم فصارا متساويين (والا) ای وان لم يتصادقا (فتفارقا) بحيث يصدق احدهما بدون الآخر (فان کان) ای هذا التفارق (کليا) بحيث لايصدق شیء من احدهما علی شیء من الآخر (فمتبائنان) فهذان الکليان متبائنان کالانسان والفرس فان شيئا من افراد الانسان لايصدق عليه الفرس ولاشیء من افراد الفرس يصدق عليه الانسان فمرجعهما الی سالبتين دائمتين (وان کان) ای التفارق (جزئيا) بحيث يصدق احدهما فی الجملة بدون الآخر (فاما ان يکون) هذا التفارق (من الجانبين) بان يصدق کل منهما بدون الآخر فی بعض المواضع (فاعم واخص من وجه) ای فکل واحد منهما اعم من الآخر من وجه واخص منه من وجه کالحيوان والابيض فان الحيوان يوجد بدون الابيض فی الفرس الاسود مثلا والابيض بدونه فی الثوب الابيض ويجتمعان فی الفرس الابيض فکل واحد منهما اعم من الآخر واخص منه فان الحيوان اعم من الابيض بحسب وجوده فی غيره واخص منه بحسب وجود الابيض فی غير الحيوان والابيض اعم من الحيوان بحسب وجوده فی غيره کالثوب واخص منه بحسب وجود الحيوان فی غير الابيض وهو الفرس الاسود (او من جانب واحد فقط) ای يکون التفارق من جانب احد الکليين دون الآخر (فاعم) ای الکلی المفارق اعم (واخص) ای غير المفارق اخص (مطلقا) ای بجميع الوجوه لامن وجه کالحيوان والانسان فان الحيوان مفارق عن الانسان بوجوده فی الفرس وعدم وجود الانسان فيه فهو اعم منه والانسان ليس مفارقا عنه فی شیء من المواضع فهو اخص منه (اعلم ان نقيض کل شیء رفعه) ای رفع ذلك الشیء فنقيض الانسان مثلا رفع الانسان وهو اللاانسان والنقيض بهذا المعنی يشتمل لنقيض کل شیء سواء کان مفردا اوقضية (وما قيل من انه لانقائض للمفردات فهو بمعنی آخر سيجیء بيانه فی بحث التناقض فی القضايا (وههنا اشکال وهو ان ارتفاع النقيضين رفع لهمافيکون نقيضا للنقيضين

وارتفاع النقيضين محال واستحالة احد النقيضين يستلزم وجوب نقيض الآخر فيلزم ان يكون النقيضان واجبا وهو يستلزم اجتماع النقيضين (والجواب عنه ان معية ارتفاعى النقيضين محال فيستلزم وجوب نقيضيهما وهو سلب معية الارتفاع وهو لا يستلزم الاجتماع لجواز ان يكون بوجود احدهما وارتفاع آلاخر فافهم (فنقيضا المتساويين) اى رفع المتساويين (متساويان) بحيث يصدق رفع كل من المتساويين على كل مايصدق عليه رفع الآخر كالانسان والناطق فان رفع الانسان وهو اللا انسان يصدق عليه رفع الناطق وهو اللاناطق وبالعكس (والا) اى وان لم يكن بين نيقضى المتساويين تساو وتصادق (فتفارقا) اى النقيضان (فى الصدق) اى يصدق احد النقيضين بدون نقيض الآخر (فيلزم صدق احد المتساويين بدون آلاخر) لانه اذا صدق نقيض احد المتساويين لم يصدق هناك ذلك المساوى والايلزم اجتماع النقيضين ولما لم يصدق نقيض الآخر فيصدق الآخر هناك بدون الاول فيلزم صدق احد المتساويين بدون صدق الآخر (هف) اى وجود احد المتساويين بدون الاخر باطل لانه يرفع التساوى بينهما فلابد حينئذ من التساوى بين نقيضيهما لئلايلزم الخلف كاللا انسان واللاناطق فان كل مايصدق عليه احدهما يصدق عليه الآخر وان لم يكن كذلك بل يصدق اللا انسان على شئ ولا يصدق اللاناطق عليه فوجد الناطق مع اللا انسان فيصدق الناطق بدون الانسان فلا يبقى التساوى بين الناطق والانسان لانه لابدفيه من لزوم التصادق بينهما فيلزم الخلف (وههنا) اى فى لزوم التفارق عند عدم التصادق (شك نوى) لايدفع بسهولة (وهو) اى الشك (ان نقيض التصادق رفعه) اى رفع للتصادق بان يسلب التصادق بين النقيضين (لاصدق التفارق) بان يصدق عين احدهما على نقيض الآخر (حاصل الشك منع قوله والافتفارقا بان عدم وجود التصادق يستلزم رفعه بان يكون سلبه سلبا محضا لان نقيضه لايستدعى صدق التفارق لعدم كونه نقيضاله ولالازماله لاستدعائه وجود الموضوع بخلاف الاول لانه اذالم يصدق كل اللاانسان لاناطق يصدق بعض اللاانسان ليس بلاناطق وهو لايستلزم بعض اللاانسان ناطق لان السالبة المعدولة لايستلزم صدق الموجبة لصدق الاولى بدون وجود الموضوع بخلاف الثانية (وربما يكون نقيض المتساويين مما) اى من جنس الذى (لافرد له) اى لذلك النقيض (فى نفس الامر) بدون اعتبار المعتبر وفرض الفارض (كنقائض المفهومات الشاملة) اعنى اللاشئ واللاممكن فان الشئ والممكن من المفهومات الشاملة واللاشئ واللاممكن من نقائضهما ليس لها افراد فى نفس الامر لان كلما وجد فى عالم الواقع لايخلوعن شئ وممكن وليس فيه مايصدق عليه اللاشئ واللاممكن والايلزم اجتماع النقيضين (فيصدق) فى نقائض هذه المفهومات (الاول) اعنى رفع التصادق بان يكون سالبة معدولة بان يقال بعض اللاشئ ليس بلاممكن (دون الثانى) اعنى صدق التفارق بان يقال بعض اللاشئ ممكن فعلم ان عدم التصادق يستدعى رفعه لاصدق التفارق (وما قيل بان صدق السلب على شئ لايقتضى) اى هذا الصدق (وجوده) اى وجود ذلك الشئ (وح) اى اذا كان عدم اقتضاء السلب الوجود (رفع التصادق يستلزم التفارق)

لان رفع التصادق والتفارق حينئذ سيان فى عدم اقتضاء الوجود (قال فى الحاشية هذا الجواب قد ارتضى به كثير من المحققين انتهى (حاصل الجواب ان نقيض المتساويين فى قوة القضية وليست معدولة بل قضية سالبة الطرفين ولاشك ان هذه القضية لاتقتضى صدقها وجود الموضوع فان كل لاشئ لاممكن فى معنى ان كلما ليس بشىء ليس بممكن فسالبتها يكون قضية سالبة المحمول بمعنى ان بعض ماليس بشىء ليس بلاممكن ولاشك ان سلب السلب هو الايجاب فيكون فى قوة الموجبة فاستلزم لقولنا بعض اللاشىء ممكن فظهر استلزام رفع التصادق صدق التفارق (ويرد عليه ان نقائض المفردات ليس فيها سلب النسبة لينعقد منها قضية يحصل بها المقصود (فبعد تسليمه) اى قول القائل اشار به الى عدم تسليمه اولا وورود المنع بان يمنع على اسم ان وهو قوله صدق السلب الخ بانه ليس فى نقيض المتساوى صدق لسلب النسبة لانه من خواص القضايا وفى نقائض المفردات لااعتبار لها وقد يمنع على خبر ان وهو قوله لايقتضى وجوده بان الصدق مطلقا سواء كان صدق السلب اوغيره يقتضى الوجود كما سيجىء تحقيقه فى التصديقات فلايصح قوله لا يقتضى وجوده (انمايتم) اى لايتم هذا الجواب الا (اذا كان تلك المفهومات) اى المفهومات الشاملة (وجودية) ليس السلب جزءا من لفظها فى الذهن (كالشىء والممكن) فالجواب تام فان نقيضيهما يكون سالبة والسلب لايقتضى الوجود ورفعه يستلزمه فرفع التصادق والتفارق حينئذ يكون سواء فى اقتضاء الوجود فيستلزم احدهما للآخر (واما اذا كانت) تلك المفهومات الشاملة (سلبية) بان يكون السلب جزءا من لفظها (كلاشريك البارى ولااجتماع النقيضين) فانهما من المفهومات الشاملة لان لاشريك البارى ولا اجتماع النقيضين يصدقان على كل ماهو فى الواقع فيكون نقيضاهما وهو شريك البارى واجتماع النقيضين وجوديين ينعقد منهما قضية موجبة وهى كل شريك البارى اجتماع النقيضين فهى غير صادقة لانها موجبة والموجبة تقتضى وجود الموضوع والموضوع ههنا معدوم فلاشك انها غير صادقة ويلزم ان يكون نقيضها وهو بعض شريك البارى ليس باجتماع النقيضين صادقا وهو لايستلزم الموجبة على وجه يفيد المدعى (فلامساغ) اى لامجرى ولاسبيل (لذلك) اى الى الجواب المذكور بما قيل (فيه) اى فى نقيض تلك المفهومات السلبية كما عرفت (فلاجواب) حينئذ لهذا الشك (الاتخصيص الدعوى) اى كون نقيضى المتساويين متساويين مخصوصا (بغير نقائض تلك المفهومات) اى الشاملة حاصله ان دعوى نسبة التساوى بين نقيضى المتساويين ليست عامة يجرى فى كل نقيض من نقايض المتساويات بل مختصة بغير نقائض المفهومات الشاملة يعنى اذا كان المتساويين من المفهومات الشاملة لايكون هذه النسبة بين نقيضيهما واما اذا كانا غير ذلك فهذه النسبة محفوظة فيهما لايكون متخلفة عنهما لان ماهو نقايض غير المفهومات الشاملة يصدق على شئ بالضرورة فيكون الموضوع موجودا ولاشك ان السالبة المعدولة المحمول والموجبة المحصلة متلازمان عند وجود الموضوع فرفع التصادق يستلزم التفارق ويصح حينئذ ما قال المص والافتفارقا فافهم

(هذا) من اسماء الافعال بمعنى خذ اى خذ هذه الامور واحفظها (فان قيل تخصيص القواعد لايناسب هذا الفن (قلنا التعميم المقصود انماهو بقدر الطاقة البشرية وادخال هذه الامور يوجب خللا فى النسب كماعلمت فهو خارج عن الطاقة وليس غرض معتد به متعلقا بتلك النقائض فخر وجها غير مضر (قال الاستاذ المحقق فى معارج العلوم ان الحق فى الجواب عندى ان التصادق بين اللاشئ واللاممكن على طريق الحقيقية حق والموجبة فيها انمايقتضى الوجود الفرضى وهو ثابت (ثم اعترض عليه بان ظرف التصادق نفس الامر فلا بد من ثبوت الطرفين فيهامع انه لاوجود لهمافيها (ثم اجاب بقوله اقول لفرق بين التصادق النفس الامرى بلافرض الفارض وبينه معه والثانى لايستلزم الوجود الابالفرض كما ان الاول يستلزم كونه بدونه وحينئذ لايحتاج الى ما اجيب فى المشهور من تخصيص الدعوى بغير نقائض المفهومات الشاملة (ولك ان تقول مقصود المخصص ان اجراء هذه الاحكام بحسب نفس الامر لايكون الابالتخصيص وكون شريك البارى ممتنع قضية حقيقية لم يثبت عند المص فلذا ما التفت الى هذا الجواب واختار الجواب بالتخصيص فتامل فانه دقيق (ونقيض الاعم والاخص مطلقا بالعكس) اى بعكس العينين بان ما كان اعم فى العينين يكون نقيضه اخص من نقيض ما كان اخص فيهما وما كان اخص فى العينين يكون نقيضه اعم من نقيض ما كان اعم فيهما كالحيوان والانسان فان الحيوان اعم فنقيضه وهو اللاحيوان يكون اخص من نقيض الانسان وهو اللاانسان لعدم وجوده بدون اللاانسان ووجوده بدون اللاحيوان فى الفرس فصار اعم والانسان كان اخص فيهما فيكون نقيضه وهو اللاانسان اعم كماعلمت (فان انتفاء العام ملزوم انتفاء الخاص) هذا دليل كون نقيض الاعم اخص حاصله ان انتفاء الخاص لازم لانتفاء العام وانتفاء العام ملزومه فاذا وجد الملزوم وجد اللازم فكلما وجد انتفاء العام وجد انتفاء الخاص وهذا معنى كون نقيض الاعم اخص (ولاعكس) اشارة الى كون نقيض الاخص اعم بانه لاعكس بان يكون انتفاء الخاص ملزوم انتفاء العام بحيث كلما وجد انتفاء الخاص وجد انتفاء العام (تحقيقا لمعنى العموم) اى لتحقق معنى العموم وهو كونه شاملا للاخص ولغيره فلو كان انتفاء الخاص ملزوم انتفاء العام لم يوجد العام بدون الخاص فلا يبقى العموم هف (وشكك بان لااجتماع النقيضين اعم من الانسان) لوجوده فى الانسان وغيره (مع ان بين نقيضيهما) اى اجتماع النقيضين واللاانسان (تباينا) لان اللاانسان لايصدق عليه اجتماع النقيضين ولا بالعكس فبين لااجتماع النقيضين والانسان عموم وخصوص مطلق مع ان بين نقيضيهما تباينا فانتقض قولكم ان نقيض الاعم والاخص بالعكس (وان قلت ان اجتماع النقيضين لايصدق عليه الانسان فاذا لم يصدق عليه صدق نقيضه وهو اللاانسان ويصدق على غيره ايضا فصار اعم منه فكيف يكون بينهما تباين (قلت ان اجتماع النقيضين محال لايصدق عليه شئ من الانسان واللاانسان لان صدق الشئ يستلزم وجوده ولايلزم ارتفاع النقيضين لجواز صدق نقيض الانسان فى ضمن السالبة البسيطة بان يقال اجتماع النقيضين ليس بانسان لا فى ضمن الموجبة المعدولة لیقتضى وجود الموضوع ولايصدق عند انتفائه حتى يلزم ارتفاع النقيضين (وايضا) هذا شك آخر

على قوله ونقيض الاعم والاخص مطلقا بالعكس تقريره (ان الممكن العام اعم من الممكن الخاص مطلقا) لان الامكان العام عبارة عن سلب ضرورة احد الجانبين والخاص سلب ضرورة الطرفين فاذا وجد سلب ضرورة الطرفين لاشك فى تحقق سلب ضرورة احد الطرفين فيه ولايلزم من سلب احدهما سلبهما وهذا هو العموم والخصوص مطلقا (فكل لاممكن عام لاممكن خاص) لان اللاممكن العام نقيض العام واللاممكن الخاص نقيض الخاص وكلما وجد نقيض العام وجد نقيض الخاص فيصدق على اللا ممكن العام اللاممكن الخاص (وكل لاممكن خاص اما واجب او ممتنع) لان سلب مالايكون طرفاه اى الوجود والعدم ضروريين لايخلو من ان يكون وجوده ضروريا اوعدمه ضروريا فالاول هو الواجب تعالى والثانى هو الممتنع فصار اللاممكن الخاص اما واجبا او ممتنعا (وكلاهما) اى الواجب والممتنع (ممكن عام) لان الواجب احدجانبه وهو العدم ليس بضرورى بل ممتنع لضرورة وجوده والممتنع احد جانبه وهو الوجود غير ضرورى بل ممتنع لضرورة عدمه فالواجب والممتنع يوجد فى كليهما عدم ضرورة احد الجانبين فصار ممكنا عاما فينتج (كل لاممكن عام ممكن عام) بان كل لاممكن عام لاممكن خاص وكل لاممكن خاص اما واجب او ممتنع فكل لاممكن عام اما واجب او ممتنع وكلاهما ممكن عام فصار كل لاممكن عام ممكنا عاما هف (والجواب مامر من التخصيص) بان بيان النسبة بين نقيض الاعم والاخص بالعموم والخصوص مختص بماوراء المفهومات الشاملة كالممكن العام وغيره فعدم وجود هذه النسبة بين نقائض هذه المفهومات لايضرنا (وبين نقيضى الاعم والاخص من وجه تباين جزئى) وهو التباين فى الجملة سواء كان فى ضمن التباين الكلى او العموم من وجه (كالمتباينين) يعنى كما يكون بين نقيضى المتباينين تباينا جزئيا كذلك بين نقيضى الاعم والاخص من وجه ايضا تباين جزئى (وهو التفارق فى الجملة) فى بعض المواد (لان بين العينين) اى عين الاعم وعين الاخص من وجه (تفارقا) لصدق احدهما بدون الآخر فى بعض المواد وكذلك بين عينى المتباينين وهو ظاهر (فحيث يصدق عين احدهما) اى الاعم والاخص او احد المتباينين بدون الآخر (يصدق نقيض الآخر) لصدق احدهما بدون الآخر (وقد يتحقق) اى التباين الجزئى (فى ضمن التباين الكلى) اى يكون بين الكليتين تبائن كلى اى كل التفارق فى جميع المواد ويتحقق فى ضمنه التبائن الجزئى وهو التفارق فى بعض المواد (ايضا كاللاحجر واللاحيوان) فان بينهما عموما وخصوصا من وجه لوجود اللاحجر واللاحيوان فى بعض المواد كالثوب مثلا ووجود اللاحجر فى الفرس بدون اللاحيوان ووجود اللا حيوان فى الحجر بدون اللاحجر فيه وبين نقيضيهما تباين جزئى فى ضمن التباين الكلى لان نقيض اللاحجر هو الحجر ونقيض اللاحيوان هو الحيوان فالحجر والحيوان متبائنان تبائنا كليا (والانسان واللاناطق) مثال للمتبائنين الذين بين نقيضيهما تباين جزئى متحقق فى ضمن التبائن الكلى فان الانسان واللاناطق متبائنان تبائنا كليا وبين نقيضيهما وهو اللاانسان والناطق ايضا بينهما تبائن كلى (وقد يتحقق) اى التبائن الجزئى (فى ضمن العموم من وجه) اى يكون بين النقيضين عموم وخصوص من وجه ويتحقق التبائن الجزئى فى ضمنه (كالابيض والانسان) فان بينهما عموما وخصوصا

من وجه لصدقهما على الانسان الابيض وصدق الابيض بدون الانسان كما فى الثوب الابيض وصدق الانسان بدون الابيض فى الانسان الاسود وبين نقيضيهما وهو اللاانسان واللاابيض ايضا عموم وخصوص من وجه لصدقهما على الفرس الاسود وصدق اللاانسان بدون اللاابيض فى الثوب الابيض وصدق اللاابيض بدون اللاانسان فى الانسان الاسود (والحجر والحيوان) مثال للمتبائنين اللذين بين نقيضيهما عموم وخصوص من وجه فان الحجر والحيوان متبائينان وهو ظاهر وبين نقيضيهما وهما اللاحجر واللاحيوان عموم وخصوص من وجه لصدق اللاحجر واللاحيوان على الشجر مثلا وصدق اللاحجر بدون اللاحيوان فى الانسان وصدق اللاحيوان بدون اللاحجر فى الحجر (وههنا) اى فى نقيض الاعم والاخص من وجه (سؤال) اى شك بالمفهومات الشاملة كمثل مامر (وجواب) بالتخصيص (على طبق مامر) موافقا للجواب الذى مر ذكره تقرير السؤال ان الشئ واللاانسان بينهما عموم وخصوص من وجه لان بين عين العام ونقيض الاخص يكون عموم وخصوص من وجه مع ان بين نقيضيهما وهو اللاشئ والانسان ليس تبائن جزئى اذ هو صدق كل من الطرفين بدون الآخر فى نفس الامر فصار الصدق فيهما معتبرا فيه ايضا واللاشئ لايصدق على شئ فيها فلا تباين بالمعنى المذكور وكذا بين اللاشئ والانسان تباين كلى بناءً على ان بين نقيض الاعم وعين الاخص يكون مباينة كلية مع انه ليس بين نقيضيهما مباينة جزئية بل عموم وخصوص مطلقا ضرورة ان كل لاانسان شئ بدون العكس (وقد تقرر بان المفهومات الشاملة كالشئ والممكن يكون بين نقيضيهما وهو اللاشئ واللاممكن تباين كلى لعدم وجودهما وصدقهما على شئ فيصدق ان كلا منهما لايصدق على الآخر وهذا هو التباين الكلى وبين نقائض هذه النقائض وهو الشئ والممكن يتحقق التساوى فههنا صار التساوى بين نقيضى المتباينين وكذا بين اجتماع النقيضين واللاانسان تباين كلى وبين نقيضيهما وهو اللااجتماع النقيضين والانسان عموم وخصوص مطلقا فههنا يكون العموم والخصوص مطلقا بين نقيضى المتباينين والجواب بتخصيص هذه القاعدة بغير نقائض المفهومات الشاملة والكليات الفرضية (وقد يجاب بان المتباينين قد اخذ فى مفهومهما التفارق وهو يقتضى ان يكون لكل منهما افراد ولكن لايصدق واحد منهما على واحد من الآخر فبين اللاشئ والانسان لايكون مباينة لان اللاشئ ليس له افراد يكون صدقه عليها مفارقا عن الانسان والقاعدة المذكورة من ان بين الاعم وعين الاخص مباينة كلية انما هى فى الكليات التى لها افراد فى نفس الامر لامطلقا هذا (فان قلت ان التباين الجزئى خارج عن النسب الاربع فاختل الحصر فيها (قلت المقصود حصر النسب الممتنعة الاجتماع فى الاربع والتباين الجزئى ليس كذلك لانه يجتمع مع التباين الكلى والعموم من وجه (ثم لما فرغ من بيان النسب بين الكليتين شرع فى بيان حال الكلى بحسب الافراد التى تحته فقال (الكلى اما عين حقيقة الافراد) بان يكون حقيقة الافراد هو الكلى لاغير كالانسان بالنسبة الى زيد وعمرو وبكر وخالد فان حقيقة كل منها ليس الا الانسان (فان قلت ان هذه اشخاص لاافراد والفرد عندهم ما يكون القيد والتقييد

كلاهما داخلين فيه فكيف يكون الكلى عين حقيقة بل يكون جزء حقيقة لدخول القيد والتقييد فيه (قلت قد يطلق الافراد على الاشخاص فالمراد ههنا الاشخاص ولاشك ان الكلى عين حقيقتها لان تشخص مالايكون القيد والتقييد داخلا فيه بل عارضا له وخارجا عنه معتبر فى اللحاظ فقط لا فى الملحوظ فالفرق بين المهية الكلية التى هى عين حقيقة الاشخاص والاشخاص انما هو فى اللحاظ من دون ان يدخل شئ فى احدهما دون الآخر (او داخل فيها) اى داخل فى حقيقة الافراد كالحيوان بالنسبة الى افراده النوعية كالانسان والفرس فانه داخل فى حقيقة الانسان لان حقيقته هو الحيوان الناطق والحيوان داخل فى هذا المجموع وجزء (تمام مشترك بينها) اى بين تلك الحقيقة (وبين نوع آخر) والمراد بتمام المشترك مالا يكون جزء مشترك بينهما سواه ولو كان فهو اما عين ذلك المشترك اوجزؤه كالحيوان فانه تمام المشترك بين الانسان والفرس وليس سواه مشتركا بينهما والجسم الذى هو ايضا مشترك بينهما فهو جزء من الحيوان داخل فيه لاغيره ومبائنا له (اولا) اى لا يكون تمام المشترك كالناطق فانه ليس مشتركا بين الانسان وغيره بل هو مختص بالانسان او يكون مشتركا لكن لم يكن تمام المشترك كالحساس فانه وان كان مشتركا بين الانسان والفرس لكنه ليس تمام المشترك بينهما بل بعض من تمام مشتركهما وهو الحيوان فالاول النوع والثانى الجنس والثالث الفصل (ويقال لها) اى لتلك الاقسام (ذاتيات) لكونها منسوبة الى الذات (فان قلت ان الذاتى مايكون منسوبا الى الذات والاول عين الذات لامنسوب اليها والالزم كون الشئ منسوبا الى نفسه قلت الذاتى فى اللغة ما كان منسوبا الى الذات لكن الكلام ههنا على ما وقع فى الاصطلاح وهو ما ليس بعارض فكل من تلك الاقسام ليس عارضا ولاخارجا عن الذات او يقال التغاير بين المنسوب والمنسوب اليه فى الاول بحسب اللحاظ والاعتبار فقط (وربما يطلق الذاتى بمعنى الداخل) لاما كان عين الذات فعلى هذا لايقال للقسم الاول ذاتى بل يختص بالقسمين الاخيرين ويصح اطلاق الذاتى بالمعنى اللغوى ويكون اللفظ حينئذ على ظاهره والذاتى فى فن البرهان عبارة عن الماحق للشئ لذاته ولمايساويه وهو غير الذاتى فى ايساغوجى اى الكليات الخمس لانه يطلق على مايكون جزء الماهية للشئ ويطلق على معان اخر منها ما يمتنع انفكاكه عن ماهية الشئ ومنها مايجب اثباته ومنها مايمتنع رفعه عن الماهية والتفصيل مذكور فى شرح المطالع (اوخارج) عن حقيقة الافراد (مختص بحقيقة واحدة) سواء كانت نوعية او جنسية كالضاحك بالنسبة الى الانسان والماشى بالنسبة الى الحيوان فانهما مختصان بهما (اولا) اى ليس يختص بحقيقة واحدة بل يوجد فى حقائق كثيرة مختلفة كالماشى بالنسبة الى الانسان فانه خارج غير مختص بحقيقة بل يعم الانسان والفرس وغيرهما من الحقائق المختلفة الداخلة تحت الحيوان (ويقال لهما) اى للخارج المختص وغيره (عرضيات) لكونهما عرضيين لماتحتهما فالعرض هو الخارج المحمول سواء كان مختصا لمايحمل عليه كالخاصة او عاما عنه كالعرض العام والعرض فى فن البرهان معناه هو الخارج المحمول وهو يعم الجوهر والعرض وفى فن قاطيغورياس مفسر بالقائم بالموضوع وهو مقابل للجوهر (والجمهور) اى

اكثرهم (على ان العرض غير العرضى) يعنى العرض والعرضى متباثنان لان العرض ليس بمحمول والعرضى يكون محمولا والجنس عرض عام للفصل لشموله ولغيره والفصل خاصة له فكل واحد منهما عرضى للآخر وليس واحد منهما بعرض وكذا العرض مبدء للعرضى والعرضى عبارة عن هذا المبدء مع شيء آخر فصار مركبا ولا شك ان المركب يكون مغايرا للبسيط (وغير المحل) اى العرض غير المحل (حقيقة) التميز متعلق لكل واحد من المعطوف عليه والمعطوف اى كل من العرض والعرضى والمحل مغائر للآخر بحسب الحقيقة وقد عرفت التغائر بين الاولين واما بين العرض والمحل فلان المحل مايقوم به العرض فكيف يكون عينه والمحل موجود بنفسه والعرض لا يوجد بدون قيامه له وكذا حال العرضى معه لانه مشتق من العرض واذا كان المبدء مغائرا له بالذات فكيف يكون المشتق متحدا معه بحسب الذات (قال بعض الافاضل) وهو المحقق الدوانى فى الحاشية القديمة (طبيعة العرض لابشرط شيء) اى لا يوجد معه شرط شيء من القيام وغيره (عرضى) محمول على ماتحته كالابيض مثلا اذا اخذ لابشرط شيء بل اخذ معناه من حيث هو فهو عرضى (وبشرط شيء المحل) اى ماقام به كالابيض اذا اخذ بشرط الثوب الابيض فهو المحل (وبشرط لاشيء) اى بشرط عدم ماقام به (العرض المقابل للجوهر) لان الجوهر هو الموجود لافى موضوع والعرض مقابل له معناه موجود فى موضوع فحاصل كلام بعض الافاضل انه لا فرق بين العرض والعرضى والمحل حقيقة وانما الفرق بالاعتبار كما بين الجنس والمادة فالابيض اذا اخذ من حيث هو هو فهو يحمل على الجسم ويتحد معه ويحمل على البياض ويتحد معه ايضا لكنه فرق بين الاتحادين فان اتحاده مع الجسم اتحاد عرضى بان مبدأه كان قائما به فبهذه الجهة يتحد معه ويحمل عليه واتحاده مع البياض ذاتى لان الشيء لايكون خارجا عن نفسه وقائما بل اتحاده معه ذاتى بانه لو كان البياض موجودا بنفسه بحيث لايكون قائما بالجسم لكان ابيض بالذات فالابيض عند هذا المحقق معنى بسيط لاتركيب فيه اصلا وكذا الاسود ويعبر عنهما بالفارسية بسياه وسفيد ولامدخل فيه للموصوف لاعاما ولاخاصا (ولذا) اى ولكون الفرق بين تلك المفهومات بالاعتبار (صح النسوة اربع) هذا استشهاد لاتحاد العرضى بالمحل لان الاربع عرضى خارج عن النسوة والحمل يقتضى الاتحاد واذا حمل على النسوة التى هى المحل بالمواطأة علم ان العرضى والمحل متحدان (والماء ذراع) استشهاد لاتحاد العرض والمحل بان الذراع عرض لانه من المقدار المخصوص الذى هو قسم من العرض ومحمول على الماء الذى هو المحل بالمواطاة فلو لم يكن الاتحاد بينهما لم يصح الحمل فصحة الحمل دليل الاتحاد (ويرد عليه ان الاربع محمول على النسوة عرضى لها ومتحد معها بالعرض فليس لذاته اتحاد بالذات مع المحل فضلا عن اتحاد المفهوم والذراع بالمعنى المذكور ليس محمولا بالمواطاة على الماء بل بتقدير ذو وان لم يكن فى اللفظ مذكورا ولو سلم الحمل فهو لايقتضى الاتحاد بالذات فضلا عن اتحاد المفهوم فتفكر (ومن ثم) اى من اجل عدم التغائر بين هذه الثلث (قال) ذلك الفاضل (ان المشتق لايدل على النسبة

ولا

ولاعلى الموصوف لاعاما ولاخاصا) لان المشتق عرضى متحد مع المبدء وهو حال قائم بالمحل لايدخل فيه المحل فلايتركب منه ومن الحال والنسبة فلايدخل فى المشتق ايضا لان حال المتحدين بالذات فى البساطة والتركيب واحد (بل معناه هو القدر الناعث) الذى يعبر عنه فى الاسود والابيض بالفارسية بسياه وسفيد ففى الابيض ليس الموصوف داخلا لاعاما بان يكون معناه الشىء الابيض ولاخاصا بان يكون معناه الثوب الابيض واستدل عليه بانه لوكان مفهوم الشىء داخلا فى المشتق كالناطق مثلا يلزم ان يدخل العرض العام فى الفصل لان مفهوم الشىء عرض عام لماتحته ودخول العرض العام فى الفصل باطل كما لايخفى ولوكان مصداقه داخلا فيه سواء كان عاما اوخاصا لكان المعنى فى ثبوت الضاحك للانسان انسان له الضحك اوشىء له الضحك والشىء الذى له الضحك ليس الا الانسان فصار ثبوت الضاحك للانسان ثبوت الشىء لنفسه وهو ضرورى مع ان ثبوت الضاحك له بالامكان فانقلب الامكان بالوجوب هف ورد بان مفهوم المشتق ليس فصلا بل مايعبر عنه فلم يلزم دخول العرض العام فى الفصل وثبوت الشىء لنفسه عبارة عن ثبوته لذاته من غير زيادة قيد ففى ثبوت الضاحك للانسان وان كان فى ضمنه ثبوت الانسان للانسان لكن مع قيد زائد وهو الضحك وبهذا القيد خرج عن الضرورة (وهذا هو الحق) يحتمل ان يكون اشارة الى ان معنى المشتق بسيط ويحتمل ان يكون اشارة الى مايتفرع عليه وهو اتحاد العرض والعرضى والمحل كما هو مذهب بعض الافاضل وقد عرفت مافيه (ويؤيده) اى التغائر الاعتبارى بين هذه الثلث (ماقال ابن سينا) وهو جد الشيخ الرئيس قال فى القاموس سينا مقصورة جد ابى على الحسين بن عبد الله (وجود الاعراض فى انفسها هو وجودها لمحالها) فهذا القول يدل على اتحاد وجود العرض والمحل واتحاد الوجود بين الشيئين يستلزم اتحاد ذاتيهما فان المتباثنين لايتحد ان فأيد قول الشيخ مذهب القائل بالاتحاد وعدم التغائر بين تلك المفهومات بالذات (ويرد عليه ان التايد ليس فى محله لان الظاهر من كلام الشيخ ان وجود الاعراض وجود رابطى لاسبيل لوجودها فى نفسها الابقيامها فى محالها لا القيام بنفسها كما فى الجوهر لاان وجود الاعراض والمحال وجود واحد قال فى الحاشية يرد على ما ذهب اليه الشيخ انه يلزم ان يكون النقطة المشتركة بين الخطين مثلا موجودا بوجودين فان وجودها لهذا الخط غير وجودها لذلك الخط وبطلان اللازم من البديهيات وللشيخ ان يقول على مذهب الجمهور وان لم يلزم كون شىء واحد موجودا بوجودين لكن يلزم قيام عرض واحد بمحلين فى هذه الصورة فما هو جوابكم فهو جوابنا غاية مايقال فى التفصى عن الفريقين ان بطلان التالى على تقدير التداخل ممنوع فالنقطة الواحدة انما يعرض للخطين من حيث اتحادهما فى المبدء والمنتهى وتلك الحيثية مصححة لذلك وان لم يعلم كنهه انتهى فعلم من هذا ان المصنف لم يرض باتحاد الوجود كما يدل عليه قوله على مذهب الشيخ الخ والعبارة السابقة يحتمل الرضا به فالحق ما قال الاستاذ قدس سره فى هذا المقام ولعمرى ان المصنف لم يات بما يميز الحق عن الباطل بل اتى بالفاظ دائرة بينهما وقد يدفع الاشكال

بالنقطة المشتركة بين الخطين بان الخطين امامنفصلان و تداخل نقطتاهما بحيث يصير نقطة
واحدة مشتركة بينهما فلا اشكال فان هناك ليس نقطة واحدة مشتركة قائمة بمحلين بل نقطتين
موجودتين بوجودين قائمتين فى محلين متداخلتين مشتركتين فى الحيز والوضع والاشتراك فيهما
لايوجب الاتحاد فى الوجود ليلزم كونها موجودة بوجودين ولاقيام واحد بمحلين واماخط واحد
متصل يخرج الوهم منه خطين و نقطة موهومة مشتركة بين هذين الخطين فمحل هذين الخطين
الموهومين والنقطة المشتركة هو الخط الواحد المتصل و ينتزع الخطان المنفصلان منه مع تلك النقطة
وهى مشتركة بينهما بمعنى انها مبدء الكل و منتهى له فلايلزم كونها موجودة بوجودين ولا قيامها
بمحلين فافهم (فالكليات خمس) هذا تفريع على ماسبق من قوله ثم الكلى الخ فعلم منه ان الكليات
خمس لازائد ولا ناقص كماعرفت فيما مر آنفا (الاول الجنس وهو) اى الجنس (كلى مقول) اى محمول
(على كثيرين مختلفين بالحقائق) بان يكون حقيقة كل واحد منها غير حقيقة الآخر كحقيقة الانسان
وحقيقة الفرس والبقر وغير ذلك (فى جواب ماهو) يعنى اذا سئل بماهو يقع فى جوابه فلفظ الكلى
جنس للجنس والمقول على كثيرين مختلفين بالحقائق فصل يميزه عن الانواع وفصولها القريبة
وخواصها فانها ليست مقولة على كثيرين مختلفين بالحقائق وبقيد جواب ماهو خرج الفصول البعيدة
والعرض العام لانها وان كانت مقولة على كثيرين مختلفين لكنها لايقع فى جواب ماهو (فان قلت ان
الكلى هو المقول على كثيرين فبذكر احدهما يستغنى عن ذكر الآخر فما وجه ذكرهما (قلت المقصود
فى التعريفات احاطة المهية وان كان التميز حاصلا بدونه ايضا لكنه غير مفيد للاحاطة التامة وهو
خلاف المقصود (لايقال ان المقول على كثيرين والكلى مترادفان يشمل احدهما لمايشمله الآخر
ويحيط احدهما لمايحيط به الآخر فليس فى ذكر المقول على كثيرين بعد الكلى احاطة تامة لم
تكن قبل ذكره فلايصح انه غير مفيد للاحاطة التامة (لانا نقول المراد بالاحاطة التامة الاحاطة
الاجمالية والتفصيلية معا فدلالة الكلى اجمالية ودلالة المقول على كثيرين تفصيلية وذكر كليهما
فى التعريف يكون كشفا كاملا واحاطة تامة (فان كان) اى الجنس (جوابا عن المهية وجميع
المشاركات) يعنى اذا سئل عن المهية وجميع مشاركاتها فى ذلك الجنس يقع الجنس فى الجواب
(فقريب) اى فهذا الجنس يسمى قريبا كالحيوان فانه جواب عن مهية الانسان وجميع مشاركاتها
فى الحيوانية بانه اذا سئل عن الانسان والفرس وغير ذلك من سائر الحيوانات بماهو يقع فى الجواب
حيوان فالحيوان جنس قريب للانسان (والا) اى وان لم يكن جوابا عن المهية وجميع المشاركات
بل يكون جوابا عنها وعن بعض المشاركات (فبعيد) كالجسم فانه اذا سئل عن الانسان والافلاك
والجمادات يقع فى الجواب انها جسم واذا سئل عن الانسان والفرس لايقع فى الجواب انهما جسم بل يقال
انهما حيوان فعلم ان الجسم جنس بعيد للانسان لوقوعه فى الجواب عنه وعن بعض المشاركات لا كلها
(فان قلت ان الانسان مع الافلاك كمايصدق عليهما انهما جسم كذلك الانسان والفرس يصدق
عليهما انهما جسم والجسم مشترك بينهما كما بين الانسان والجمادات والافلاك فما وجه وقوعه

فى الجواب اذا سئل عن الانسان والافلاك وعدم وقوعه فيه اذا سئل عن الانسان والفرس مع عدم الفارق بينهما (قلت ان ما هو سؤال عن تمام المشترك بين الامور المسؤلة عنها وتمام المشترك بين الانسان والفرس هو الحيوان لا الجسم لان تمام المشترك ما لايكون مشتركا سواه ولو كان لكان جزءه والجسم ليس كذلك لان ماسوى الجسم وهو الحيوان مشتركة بين الانسان و الفرس بخلاف الحيوان فانه ليس سواه شيئا مشتركا بينهما فان الجسم وان كان مشتركا لكنه جزء الحيوان و فى ضمنه وليس غيره وسواه وتمام المشترك بين الانسان والافلاك والجمادات فانه ليس سواه جزء مشترك بينها (وههنا) اى فى الجنس (مباحث) اى تفتيشات (الاول ان ماهو سؤال عن تمام المهية المختصة) سواء كانت مختصة بالاشخاص او الانواع او الاجناس من حيث الخصوصية (ان اقتصر فيه) اى ما اختصر فى السؤال (على امر واحد) ولم يذكر فيه امور متعددة كما اذا سئل عن زيد مثلا بماهو (فيجاب بالنوع) اى يقع فى الجواب النوع وهو الانسان فى الحاشية ان كان امرا جزئيا (او الحد التام) اى يقع فى الجواب عن السؤال بامر واحد الحد التام فى الحاشية اذا كان هذا الامر كليا سواء كان نوعا او جنسا كما اذا سئل عن الانسان بماهو فيقع فى الجواب الحيوان الناطق واذا سئل عن الحيوان فيقع الجسم النامى الحساس المتحرك بالارادة فى الجواب (فان قلت ان الحد التام يقع فى الجواب عن السؤال بامر جزئى ايضا فما وجه تخصيصه بكونه كليا (قلت وان صح بحسب المعنى وقوع الحد التام فى جوابه لكن لا يجاب به لان الاجمال يكفيه والتفصيل مستدرك (وقال الاستاذ قدس سره ان الترديد على سبيل منع الخلو لا الحقيقية والجمع فيجاب بكل واحد منهما فى السؤال عن امر جزئى ايضا لان السؤال عن المهية من حيث هى هى فلا يقع فى الجواب الا مهية كذلك و لا اعتبار للاجمال والتفصيل وكل واحد منهما فرد ومورد لتحقق هذه المهية (ولك ان تقول لما كفى الاجمال الذى يعبر عنه بلفظ واحد فالاطالة بايراد اللفظين والتفصيل لا فائدة معتدة بها فيه (فان قيل اذا سئل عن الشخص الذى تشخصه عين ذاته فلا يصح ان يقع فى جوابه النوع او الحد التام فاختل الحصر فيهما (قلنا ان ماهو سؤال عن المهية والمراد بالمهية ههنا هو الحقيقة الكلية المعراة عن الوجود دون ما به الشئ هو هو فحينئذ لا يصلح السؤال بما هو فيما يكون تشخصه عين ذاته كالواجب تعالى فافهم (وعن تمام الماهية المشتركة) اى ما هو يكون سؤالا عن تمام المشترك (ان جمع) فى السؤال بماهو (بين امور فيجاب بالنوع ان كانت) اى تلك الامور (متفقة الحقيقة كزيد وعمرو وبكر اذا سئل عنهم بماهم فيقع الانسان فى الجواب ويقال انهم انسان (وبالجنس) اى يجاب بالجنس (ان كانت) تلك الامور (مختلفتها) اى مختلفة الحقيقة كالانسان والفرس والحمار فان حقيقة الانسان الحيوان الناطق وحقيقه الفرس الحيوان الصاهل وحقيقة الحمار الحيوان الناهق فحقيقة كل واحد منها مخالفة لحقيقة الآخر فاذا سئل عنها جميعا يجاب بالحيوان الذى هو جنس لها ومشترك بينها فالاولى ان يقال ان ما هو سؤال عن تمام المهية فان كان بحسب الخصوصية فقط يقع الحد التام فى الجواب وان كان بحسب الشركة فقط فيجاب بالجنس وان كان بحسبهما فيجاب

بالنوع لانه اخصر مع حصول المقصود (قال فى الحاشية قدتقدم فيما سبق من جواز كون الرسوم والتعريف اللفظى جوابا فتذكر انتهى هذا اشارة الى رد انحصار جواب ما هو فى النوع والحد والجنس كمايدل عليه المتن بانهم يجوزون وقوع الرسوم والتعريف اللفظى ايضافى جواب ماهو فاين الانحصار اجيب عنه بان تجويز وقوعهما على سبيل التوسع وههنا الكلام فيما يقع فى الجواب بحسب الحقيقة وهو منحصر فى الثلث (فان قلت قوله قدتقدم فيماسبق يدل على ذكر جواز كون الرسوم والتعريف اللفظى جوابا مع انه لااثر له فيماسبق من هذا الكتاب (قلنا ذكره فى الحاشية المنهية المعلقة على ماسبق من قوله فما لطلب التصور الخ فتذكره (ومن ههنا) يعنى اذا علم ان الجنس جواب لماهو وتمام المشترك (يقترح) اى يستنبط و يظهر (عدم امكان جنسين فى مرتبة واحدة) من القرب والبعد لمهية واحدة لالمهيتين فانه ممكن واقع حاصله اذا كان الجنس تمام المشترك واقعا فى جواب ماهو كما علمت فظهر ان المهية الواحدة لايكون لها جنسان قريبان و بعيدان بمرتبة واحدة ولا باس بكونهما بعيدين بمرتبتين بان يكون احدهما بعيدا بمرتبة والآخر بمرتبتين كالجسم النامى فانه جنس بعيد للانسان بمرتبة واحدة والجسم المطلق بعيد بمرتبتين ويجوز ان يكون للمهيتين جنسان قريبان كالانسان فان الحيوان جنس قريب له ومهية الحيوان له جنس قريب آخر هو الجسم النامى ومعنى قوله فى مرتبة واحدة ان لا يكون احدهما جنسا للآخر ودليله انه لو كان لشئ واحد جنسان فى مرتبة واحدة يلزم استغناء الشئ عن ذاتياته لان احد الجنسين يكفى فى تقوم المهية النوعية فاذا حصل واحد منهما لاحاجة الى الآخر فحصلت المهية النوعية بدون الآخر فاستغنت فيلزم استغناء الشئ عن ذاتياته اى الذى فرض جنسا له (وقد يقال بان ماهو سوءال عن تمام المهية فاذا جاء فى الجواب بواحد منهما انقطع السوءال و يحصل له التسكين ولاينظر الى امر آخر فلو كان لها جنسان لايحصل التسكين بواحد منهما (وقد يستدل بان الجنس تمام المشترك واذا كان للشئ الواحد جنسان لم يبق واحد منهما من تمام المشترك كما هو الظاهر فتأمل فيه * (الثانى) اى المبحث الثانى (وجود الجنس هو وجود النوع) يعنى ان الجنس والنوع متحدان فى الوجود (ذهنا) فى الوجود الذهنى (وخارجا) فى الوجود الخارجى فوجود احدهما عين وجود الآخر فيهما كماهو مختار الشيخ الرئيس وغيره من المحققين وقال البعض تركيب المهية من الجنس والفصل بالانضمام بان الفصل منضم الى الجنس وهما موجودان بوجودين وقال البعض الموجود انواع بسائط والاجناس والفصول منتزعة عنها لاوجود لها الا بمنشاء الانتزاع (فهو) اى الجنس (محمول عليه) اى على النوع لاتحادهما فى الوجود (فيهما) اى فى الذهن والخارج هذا اشارة الى رد من ظن بالانضمام وقال بتغائر الوجودين لانه يمتنع الحمل فوجود الجنس فى الخارج ليس غير وجود النوع والا لكان سببا له ولا فى الذهن غيره والا لما كان محمولا على طبيعة النوع فليس هناك شيئان يجتمعان فى الخارج يحصل منهما نوع ولا فى العقل فانه لايحصل من اجتماع الجنس مع الفصل فيه حقيقة وان حصلت هيئة تركيبية مطابقة لها اذ الاجزاء الذهنية

ليست اجزاء حقيقة (ومنشأ ذلك) اى وجود الجنس هو بعينه وجود النوع فيهما (ان الجنس ليس له تحصل قبل النوع) يعنى ان الجنس لايتقدم تحصله على تحصل النوع (فان قلت ان الجنس بسيط والنوع مركب والبسيط مقدم على المركب فالجنس مقدم على النوع (قلت هذا تقدم عقلى لاتحصل وانفعى فالمراد انه ليس للجنس تحصل عقلى واقعى قبل النوع وان وجد التقدم العقلى (وان كانت القبلية) اى قبلية الجنس على النوع (لا بالزمان) يعنى قبلية الجنس على النوع كما ليس بالزمان كذلك ليس بالذات ايضا بحيث يكون الجنس سببا لوجود النوع والنوع يفتقر اليه فى وجوده وتحصله ولما ورد على القول باتحاد الجنس والنوع ان الوجود الواحد لو قام بكل من ماهية الجنس والنوع لزم حلول شئ واحد بعينه فى محال متعددة وان قام بالنوع فقط لزم وجود الكل بدون الجزء وهو الجنس وكل منهما مح فلا سبيل الى اتحاد الوجود فلدفع هذا الايراد بين المص وقال ومنشأ ذلك الخ تلخيصه ان الجنس امر مبهم بحسب الانواع والاشخاص ليس له تحصل ووجود فى مقام التحصل النوعى قبل وجود النوع بان يتحصل وجود الجنس فى ذلك المقام اولا ثم يضاف اليه الفصل فى مرتبة اخرى حتى يحصل وجود النوع ثانيا وان كان للجنس تقدم على الانواع والاشخاص فى مرتبة بحسب التصور ضرورة تقدم نفس ذات الجزء على ذات الكل بالذات كذا وجوده على وجود ذلك لكن التميز الواقع للابهام النوعى وهو عندهم بالتحصل لايكون الجنس قبل النوع لابالزمان كماهو الظاهر ولابالذات والايلزم الدور لان الجنس لايحصل الابالنوع فلو كان محتاجا فى تحصله اليه صار دورا فالجنس بحسب الذات والاشارة مبهم ليس له تحصل وتقرر واقعى قبل النوع ولايتعين الابانضمام معنى آخر فحاله كحال اللون فى الابهام (فان اللون اذا اخطرناه بالبال) اى بالقلب (فلايقنع القلب) بان يسكن ولايتزلزل (بتحصل شئ متقرر ثابت) وحاصل بالفعل (بل يطلب) القلب (فى معنى اللون) المخطور (زيادة) على المعنى المخطور (حتى يتقرر) اى يحصل (بالفعل) ويسكن به ولايطلب شيئا آخر لتحصل معناه فاللون معنى يجوز ان يكون هو السواد والبياض والحمرة والصفرة لابان يقارنه شئ يكون مجموعهما السواد مثلا بل يكون ذلك نفس السواد لان معنى اللون هو شئ حامل لقرار الشعاع البصرى غير مشروط فيه ان يكون هذا المعنى فقط بل بلا شرط حتى يصلح ان يحمل على السواد والبياض والحمرة وغير ذلك فلايكون الااحد هذه وليس له تحصل سوى ذلك وان كان الذهن يخلق له من حيث التعقل وجودا منفردا واضافة الزيادة ليس من حيث انها معنى زائدة خارجة من اللون بل يكون محصلا بقبوله قرار الشعاع البصرى الذى هو معناه كذلك الجنس ليس له وجود سوى النوع بل عينه والزيادة لايجعله معنى آخر وانما يكون آخر من حيث التعين والابهام اى يكون من حيث الابهام جنسا ومن حيث التعين نوعا فالجنس والنوع يعرضهما الوجود من حيث الوحدة لا من حيث انهما اثنان فاندفع الايراد ولا يلزم قيام عرض واحد بمحال متعددة (واما طبيعة النوع) هذا بيان الفرق بين الجنس والنوع ودفع

وهم يختلج ببالك ان النوع ايضا مبهم بحسب التشخص فلافرق بينه وبين الجنس فقال (ليس يطلب فيها) اى فى طبيعة النوع (تحصيل معناها) اى معنى طبيعة النوع كما يطلب فى الجنس تحصيل معناه (بل) يطلب فى النوع (تحصيل الاشارة) حاصل الكلام ان النوع ليس حاله كحالة الجنس لان معناه متحصل متقرر ثابت فى الذهن لا يتزلزل فيه وطلب زيادة التشخص انما هو لان يكون صالحا للاشارة لا لتحصل اصل معناه يعنى فالمعنى الجنسى مبهم لايقبل الاشارة بعد ان يضيف اليه معنى آخر ايضا بخلاف النوع فانه قابل لها بعد اضافة التشخص اليه وهو من عوارض المشخص والاشارة تابعة له (فان قيل قد تقرر عندهم ان الفصل خارج عن الجنس ومن خواصه وعرضياته فالتحصل النوعى ايضا لا يكون الا بالخارج فصار هو والشخص سواء (قلت خروج الفصل عن الجنس وعروضه له فى بعض الملاحظات التفصيلية فان الفصل علة لوجود الجنس وتشخصه فى هذه الملاحظة واما فى مرتبة التحصل فكل واحد منهما امر واحد متحصل بحيث يرتفع الامتياز فنسبة التشخص الى النوع ليس كنسبة الفصل الى الجنس لان النوع لا يحتاج الى التشخص فى التحصل والوجود ورفع الابهام النوعى بل فى الاشارة فقط بخلاف الجنس فانه يحتاج الى الفصل فى كل واحد من تلك المراتب ولو فى بعض الملاحظات التفصيلية فظهر الفرق بين التحصل النوعى والشخصى * (الثالث) اى المبحث الثالث (ما الفرق بين الجنس والمادة) اما بالذات او بالاعتبار واستدل على اثبات الفرق بقوله (فانه يقال للجسم مثلا انه) اى الجسم (جنس للانسان) شامل له ولغيره (فهو) اى الجسم من حيث هو جنس (محمول عليه) اى على الانسان لكونه من الاجزاء المحمولة (ويقال ان الجسم (مادة له) اى للانسان (فهو) اى الجسم (مستحيل الحمل عليه) اى على الانسان من حيث المادية لكونه جزأ خارجيا فعلم ان بين الجنس والمادة فرقا والا كيف يحمل من جهة الاول على الانسان ويستحيل حمله عليه من جهة الثانى فبين الفرق بقوله (فنقول الجسم الماخوذ بشرط عدم الزيادة) اى بشرط عدم زيادة شئ عليه كالنامى (مادة للانسان) المركب منه مثلا لانه يحصل بالقوة اذا انضم اليه الفصل (والماخوذ بشرط الزيادة) اى زيادة الفصل بان يكون داخلة فيه ومتحدة معه بان يوخذ الجسم مع النمو مثلا فهو (نوع) للجسم المطلق (والماخوذ لا بشرط شىء) اى لا يلاحظ بشرط عدم الزيادة ولا بشرط وجود الزيادة بل اخذ من حيث هو اعم من ان يكون مع الزيادة او عدمه (بل كيف ما كان) اى باى نحو كان (ولو كان مع الف معنى) اى مفهوم محصل داخل (فى جملة تحصل معناه) اى معنى الجسم فهو (جنس) فالجنس هو مرتبة لا بشرط شىء اى ليس فيه شرط شىء ولو وجد مع الف شئ (فهو) اى الجسم (مجهول) غير معلوم (بعد) الآن ما لم يتعرض فيه بشرط (لايدرى انه على اى صورة) من صور العناصر والافلاك مثلا مالم يتعرض بشرط هى صورة من الصور لايعلم انه على اى صورة منها (ومحمول) اى الجسم فى مرتبة الجنسية محمول (على كل مجتمع من مادة وصورة واحدة كانت) الصورة (او الفا وهذا) اى كون الطبيعة الواحدة مادة باعتبار وجنسا باعتبار (عام) شامل يوجد (فيما ذاته مركب) فى شئ حقيقته مركب من الهيولى والصورة

كالجسم

كالجسم (وماذاته بسيط) ليس بمركب منها كالسواد والبياض وغير ذلك من الالوان فان العقل
يخترع فيه ايضاشيأ يقوم مقام الجنس وشيا يقوم مقام الفصل ويوجد فى الجنس مراتب ثلث كما
علمت (لكن فى المركب) من الهيولى والصورة (تحصيل معنى الجنس عسير) اى مشكل (دقيق)
اى محتاج الى الدقة والتامل لعدم ظهور الجنس لان المادة فيه ظاهرة ولايظهر ان يكون ماهو مادة
باعتبار صادقا على الشئ باعتبار آخر ظهور اتاماليظهر كونه جنسا (وفى البسيط تنقيح المادة
متعسر مشكل) لان البسيط لاتركيب فيه حقيقة فالجنس والمادة ليسافيه بحسب نفس الامر يفرض
العقل بضرب من التحليل ولاشك ان المعنى الذى يفرضه العقل صادق عليه ولايظهر ان يكون
الشئ الصادق عليه باعتبار غير صادق باعتبار آخر ليظهر كونه مادة (فان ابهام المتعين) كما
فى المركب فان المادة فيه متعين وتحصيل معنى الجنس انمايكون بابهامه (وتعيين المبهم) اى جعل
المبهم معينا كما يكون فى البسيط فان الجنس باعتبار معنى يفرضه العقل موجود فيه والمادة انما
يكون بجعله معينا بحيث يوءخذ بشرط لاشئ وهو معين بالنسبة الى لابشرط شئ الذى هو مرتبة
الجنس (امر عظيم) لانه طور وراء طور مايحكم العقل بسهولة لان المركب اذا علم فيه جزء ان
فالعقل يابى فيه بحسب الظاهر من ان يحمل احدهما على حقيقة الآخر (وتلخيص الكلام ان الفرق
بين الجنس والمادة والنوع انما هو بالاعتبار والتفاوت بينها اعتبارى بحسب ملاحظات العقل بان
العقل اذا لاحظ الجنس كالجسم مثلا لابشرط شئ من الزيادة وعدمه بل كيف ما كان مأخوذ
معينا ولوكان مع الف معنى فهو جنس عام شامل لما تحته من الانواع ومجهول مبهم فى ذاته وجاز
ان يخالط معه معان اخر متحدة معه حتى اذا لوحظ بشئ من هذه المعانى فلا يلاحظ الاعلى انه يعين
شيئا مما كان الجنس مشتملا بالنسبة اليه جائزا ان يكون اياه كالجسم اذا لوحظ معه معنى النامى
فالنامى يعين الجسم بالنسبة الى ما كان مبهما وهو شموله لغير النامى ويجوز ان يكون ناميا
فالجسم فى هذه المرتبة جنس محمول على كل مجتمع من مادة وصورة ولايعلم على اى صورة هو وكم
صورة ويطلب النفس تحصيل ذلك لانه لم يتقرر بعد بالفعل ليكون جسما محصلا واذا لاحظ
بشرط عدم الزيادة بان يوءخذ جوهر اذا طول وعرض وعمق بشرط ان لايدخل فيه معنى غير
ذلك كالنمو والحس والتغذى والنطق وغيرها فان اقترن به معنى من المعانى لايكون متحدا معه
كما فى الاول بل يكون خارجا عنه غير محصل له ففى هذا المرتبة مادة وجزء من الانسان ليس
بمحمول عليه ويكون انسانا بالقوة اذا انضم اليه الناطق واذا لاحظ بشرط الزيادة بان يوءخذ
مع معنى الجسم النمو والحس والنطق مثلا فحينئذ يكون حقيقة محصلة ويصير نوعا كالانسان
مثلا فالجنس مبهم شامل للنوع والمادة فيهما معينان فالذى فيه التركيب من الهيولى والصورة
يكون المادة فيه ظاهرة واخذها فى مرتبة الجنس وجعلها مبهما يكون متعسرا واما ماليس فيه
مادة كالبسائط فصدق المعنى الذى يفرضه العقل جنسا له يكون سهلا وجعله متعينا فى مرتبة
المادة متعسرا هذا توضيح الكلام على حسب المرام (وهذا) اى الفرق بين الجنس والمادة

(هو الفرق بين الفصل والصورة) يعنى كما ان بين الجنس والمادة تغائرا اعتباريا واتحادا حقيقيا كذلك بين الفصل والصورة تغائر اعتبارى واتحاد حقيقى وذلك بان الفصل اذا اخذ لابشرط شئ كان فصلا ومحمولا على الانسان واذا اخذ بشرط شئ كان نوعا ونفس الانسان واذا اخذ بشرط لاشئ كان صورة مغائرة له غير محمولة عليه لكونها علة محصلة للنوع باعتبار التقوم وللجنس وهو الحيوان باعتبار الوجود والعلة بماهى علة غير محمولة على المعلول كذلك (ومن ههنا) اى من ان الفرق بين الجنس والمادة وبين الفصل والصورة بالاعتبار (تسمعهم يقولون) اى تسمع من لسان الحكماء (ان الجنس مأخوذ من المادة والفصل مأخوذ من الصورة) اى اذا كان الشئ مركبا فى الخارج من المادة والصورة فناخذ باعتبار العقل جنسا وفصلا فالمادة والصورة من الاجزاء الخارجية والجنس والفصل من الاجزاء الذهنية ويظهر من هذا استلزام التركيب الذهنى للخارجى واتحاد الاجزاء الذهنية مع الخارجية قال فى الحاشية ومن ههنا يلوح ان مافى شرح المواقف من ان المركبات الخارجية ليس لها حدود عقلية محل بحث اذ لايلزم من تعدد اعتبار الحدود تعدد المحدود فانه من قبيل تعدد الاعتبارات للشئ الواحد فلا يرد ان الاجزاء الخارجية ذاتيات لها فلو كان لها اجزاء عقلية ايضا يلزم تعدد حقائقها فتفكر فانه دقيق انتهى قوله ومن ههنا الخ اى من قولهم ان الجنس ماخوذ من المادة والفصل من الصورة والتغائر اعتبارى يلوح اى يظهر ان ما فى شرح المواقف من ان المركبات الخارجية ليس لها حدود عقلية فانه قال بالجملة مجموع الاجزاء الخارجية تمام حقيقة المركب فى العقل كما انه تمام حقيقته فى الخارج فلو كان له اجزاء عقلية مغائرة لتلك الاجزاء كان مجموعهما ايضا تمام مهية المركب فى العقل فيلزم ان يكون لشىء واحد حقيقتان مختلفتان فى العقل وانه محال قوله محل بحث اى ما قال شارح المواقف محل نظر ليس بتام لان تغائر اعتبارات الحدود لايستلزم تغاير المحدود حقيقة وانما يستلزم تغايره تغاير الحدود بالذات وههنا ليس كذلك لان التغائر بين الاجزاء الخارجية والذهنية انما هو بالاعتبار كما عرفت فصار من قبيل تعدد الاعتبارات للشىء الواحد وهو لايستلزم تعدد هذا الشىء (قوله فلا يرد الخ اى اذا كان من قبيل تعدد الاعتبارات فلا يرد ان الاجزاء الخارجية ذاتيات لها فلو كان لها اجزاء عقلية ايضا يلزم تعدد الحقائق للمركب لانه بحسب الاجزاء الخارجية صار حقيقة وبحسب العقلية حقيقة اخرى وبعض الشارحين ايد قول شارح المواقف فان شئت فارجع الى شرحه ولخوف الاطناب تركته وههنا اشكال قوى يتعسر الجواب عنه اورده قدوة العلماء وتاج العرفاء فريد العصر وحيد الدهر افضل المتأخرين وبرهان المتقدمين حسنة من حسنات سيد المرسلين مولانا واستاذ العالمين نظام الملة والدين نور الله مرقده وافاض علينا فيوضه وبركاته فى حاشيته بما حاصل ان الحكماء يقولون ان هيولى العناصر مخالف لهيولى الافلاك بالمهية والصورة متحدة فيهما فلو كان الفرق بين المادة والجنس والصورة والفصل بالاعتبار يلزم كون الفصل اعم من الجنس لان الصورة الواحدة مشتركة بين العناصر والافلاك وهى متحدة مع الفصل فيكون فصلا مشتركا بينهما والمادة التى هى متحدة مع الجنس لكل واحد من العناصر والافلاك على حدة فمادة العناصر مختصة بها

لا يوجد فى الافلاك فصار جنسا مختصا بها ايضا لا يوجد فى الافلاك والفصل يوجد فيهما كما عرفت
فيلزم عموم الفصل من الجنس وخصوص الجنس من الفصل مع انه ليس كذلك ويلزم ايضا كون
الفصل الواحد مقوما الاجناس كثيرة لان الافلاك لكل واحد منها جنس وكذا العناصر لها جنس آخر
والفصل لكل من الافلاك والعناصر واحد وهى الصورة الجسمية وايضا يلزم كون حقيقة واحدة
متحدة مع الحقائق المختلفة لان الفصل حقيقة واحدة متحدة فى الوجود مع الجنس واذا كانت الاجناس
مختلفة وكان فصلها واحدا متحدا معها يلزم اتحاد الحقيقة الواحدة مع الحقائق المختلفة فافهم فانه دقيق
وبالتامل حقيق (وما اجيب عنه ان المادة والصورة فى مقام الجنس والفصل غير المادة والصورة
اللتين يتركب منهما الجسم اذ احديهما وهى الصورة الجسمية شاملة عامة لجميع الاجسام والاخرى
وهى المادة مختلفة فيها والتركيب بينهما تركيب انضمامى بحيث اذا انضمت الصورة الى المادة صار
المركب منهما جسما والتركيب هناك تركيب اتحادى لان وجود الجنس والنوع والفصل متحد وما
يسمى هناك بالمادة اعم وما يسمى بالصورة اخص بخلاف الاول كيف ولو قيل بالتركيب الاتحادى
ههنا يلزم بقاء احد المتحدين مع زوال الآخر لان الهيولى باقية عندهم ويزول الصورة الجرمية
فعلم انه ليس فيهما اتحاد فالثانى غير الاول فالاشكال انما نشأ من اشتراك اللفظ وعدم الالتفات
الى الاختلاف فى المقامين (قيل فى دفعه انه لا استحالة فى زوال احد المتحدين مع بقاء الآخر
بعينه الاترى ان الشجر اذا قطع لم يبقناميا مع بقاء الجسمية بعينها مع ان وجود الجنس هو وجود
الفصل على انهم صرحوا بان الجسم مركب من جنس هو جوهر ومن فصل هو قابل للابعاد
الثلثة مع اعترافهم بتركبه من المادة والصورة المذكورتين فالقول بالتغائر بين المادتين
والصورتين خلاف صريحهم (واجاب هذا القائل من عند نفسه بان الجسم ليس حقيقة واحدة
متحدة مشتركة بين العناصر والافلاك بل الهيولى حقيقة مبهمة اذا انضمت اليها الصورة يتحصل
ويحصل عنها جسم مطلق بالنسبة الى انواع المقومة من صوره النوعية مثلا اذا تحصلت هيولى
العناصر بالصورة الجسمية يحصل جسمية مطلقة بالنسبة الى انواع العناصر واذا تحصلت هيولى
فلك بها يحصل جسمية مطلقة اخرى بالنسبة الى النوع المقوم بالصورة النوعية للفلك (وانت
خبير بان هذا ايضا خلاف صرايحهم لانهم صرحوا بان الجسمية مشتركة بين جميع الاجسام وانما
الاختلاف بينها بالصورة النوعية واخذوا فى اصطلاح تعريف الجسم بايراد الفاظ عامية ليشمل
جميع الاجسام علوية كانت او سفلية فالقول باختلاف الاجسام فى الجسمية المطلقة لا يصغى
اليه فالحق ان هذا الاشكال متعسر الجواب ولهذا سكت منه اولو الالباب واحالوا الى تأييد
الله الميسر للصعاب واليه المرجع والمآب فى كل باب * (الرابع) اى المبحث الرابع (قالوا) اى
المنطقيون (ان الكلى) الواقع فى تعريف الكليات الخمس (جنس) صادق عليها داخل فى
حدودها (للخمسة) وهى الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام لان تعريفها لا يخ
عن كلى لفظا او تقديرا (فهو) اى الكلى (اعم) من الكليات الخمس لكونه جنسا لها

والجنس يكون عاما مما هو جنس له (واخص من الجنس) الذى هو من الكليات الخمس لان الكلى اذا كان جنسا لها فيصدق عليه انه جنس فصار فرداله والفرد يكون اخص مما هو فرد له فيكون الكلى اعم واخص من الجنس (معا وهو محال) اذ يلزم اجتماع المتنافيين تلخيص الكلام ان الكلى الواقع فى تعريف الكليات الخمس جنس لها لان الجنس هو المقول على الكثيرة المختلفة بالحقائق وهذا الكلى محمول على الكليات الخمس المختلفة الحقائق فصار جنسالها فالجنس الذى هو من الكليات الخمس يكون جنساله واعم منه ايضا لدخوله فى تعريفه وصدقه عليه وعلى غيره من الكليات كالنوع والفصل وغيرها ولاشك ان معنى الجنس صادق على هذا الكلى لانه مقول على الكثيرة المختلفة الحقائق وهى الكليات الخمس فصار فردا من الجنس والفرد يكون اخص مما هو فرد له فيكون هذا الكلى اخص من الجنس وقد علمت انه اعم فصار اعم واخص معا وهذا اجتماع المتنافيين وهو بط (وحله) اى حل المبحث الرابع (ان كلية الجنس) اى كون الجنس كليا (باعتبار الذات) اى ذات الجنس لان الكلى داخل فيه وذاتى له (وجنسية الكلى) اى كون الكلى جنسا لجنس (باعتبار العرض) اى من حيث ان الجنس خارج عنه وعارض له لكون معنى الجنسية غير داخل فى ماهية الكلى (واعتبار الذات غير اعتبار العرض) فاعمية الكلى من الجنس باعتبار ذاته وكونه جزءاله واخصية الكلية باعتبار عروض معنى الجنسية له فالاعمية والاخصية باعتبارين لاباعتبار واحد فحاصل الحل ان مفهوم الكلى داخل فى مفهوم الجنس وجزء المفهوم فمصداق قولنا الجنس كلى نفس الجنس لان الكلى ذاتى له ومصداق الذاتيات لايكون الانفس ذات الموضوع كما تقرر فى موضعه وصدق الجنس على الكلى بواسطة عروض معنى الجنسية له فهو بالعرض لابالذات لان مفهوم الجنس غير داخل فى مفهوم الكلى فمصداق قولنا الكلى جنس ليس نفس ذاته بل ذاته من حيث انه معروض لحصة الجنسية لما تقرر فى موضعه ان مصداق العرضيات ذات الموضوع مع حيثية زائدة عليه فيكون خصوص الكلى من الجنس باعتبار عروض حصة الجنسية له لاباعتبار الذات فالعموم باعتبار الذات والخصوص باعتبار العرض واعتبار الذات غير اعتبار العرض (ويتفاوت الاعتبار بتفاوت الاحكام) فلاباس بكون الكلى اعم باعتبار واخص باعتبار آخر وانما المحال اذا كانا من جهة واحدة قال الاستاذ المحقق قدس سره فى شرحه ان الكلى كما يحمل على الجنس بالنظر الى ذاته كذلك يحمل عليه بالنظر الى عروضه فان الكلى كما يعرض لنفسه لكونه من الكليات المتكررة النوع كذلك يعرض للكليات الخمس ايضا مع قطع النظر عن كونه جنسالها فيكون العموم والخصوص من جهة العروض واشار الى هذا الستاذ الاستاذ كمال الملة والدين فى تعليقاته على هذا الكتاب ايضا فتامل فيه (ومن ههنا) اى من هذا الحل (تبين) اى يظهر (جواب ماقيل) فى الاشكال وهو (ان الكلى فرد لنفسه) اذ يصح ان يقال الكلى كلى (فهو) اى الكلى (غيره) اى غير نفس الكلى لان فرد الشىء يكون غيره والشىء يصح سلبه عما هو غيره فحينئذ يصح سلب الكلى عن نفسه وسلب الشىء عن نفسه محال بالضرورة فحاصل ما

قيل

قيل ان الكلى كلى لان معناه يصدق عليه وعلى غيره كالانسان مثلا فيكون فردا للكلى كغيره من افراده ولا شك ان فرد الشيء يكون اخص منه فيكون غيره اذ الاخص يغاير الاعم فيكون الكلى مغايرا للكلى ويصح سلب الشيء عن غيره فيصح سلب الكلى عن الكلى ايضا فيقال ان الكلى ليس بكلى وهو سلب الشيء عن نفسه وسلب الشيء عن نفسه مح لان كل شيء يثبت لنفسه بالضرورة وتبين جواب هذا الاشكال من الحل بان صحة السلب واستحالته باعتبارين فمن حيث الفردية مع قطع النظر عن حيثية النفسية يصح السلب باعتبار انه غيره وباعتبار كون نفس الشيء عينه مع قطع النظر عن الفردية لايصلح السلب اصلا والايلزم سلب الشيء عن نفسه فالسلب واستحالته باعتبارين فان الاول باعتبار عروض حصة له والثانى بالنظر الى ذاته فلعل القائل ما امعن ملاحظة الجهتين ونظر الى وحدة اللفظ (نعم يلزم كون حقيقة الشيء) مثل مفهوم الكلى (عيناله) اى لذلك الشيء (وخارجا عنه) اى عن ذلك الشيء فعينه اشارة الى سوءال وهو ان الجواب عن ايراد سلب الشيء عن نفسه وان ظهر مما سبق لكن يرد كون حقيقة الشيء عيناله وخارجا عنه لان مفهوم الشيء نفسه فيكون عينه ولانه فرد منه فيكون خارجا عنه اذ الكلى كما يصدق على الانسان كذلك يصدق على الكلى ايضا وكما ان الانسان ليس داخلا فى الكلى كذلك الكلى الذى هو فرد ايضا ليس بداخل فى مفهومه والايلزم الدور لتوقف الشيء على ماهو داخل فيه فصار الكلى موقوفا على فرد وكان الفرد موقوفا عليه وهذا هو الدور فلا يكون الا خارجا فيلزم كون الشيء عينا وخارجا فهذا الايراد على نظم الايراد السابق واقوى منه لظهور استحالته لكنه مدفوع بالجواب الذى اشار اليه بقوله (ولكن لما كان) هذا اللزوم (باعتبارين) اى اعتبار المهية والفردية فلا يلزم المحذور حاصله ان كون الشيء عينا للشيء وخارجا عنه وان كان اجتماع المتنافيين فى شيء واحد ولكن لما كان باعتبارين فلا محذور فيه فالعينية باعتبار المهية والغيرية باعتبار الفردية ولو كانا باعتبار واحد يلزم المحذور البتة (ومن ثم) اى من اجل كون اختلاف الاحكام بتفاوت الاعتبار (قيل لولا الاعتبارات) اى معرفتها (لبطلت الحكمة) اى لبطلت معرفة احوال الموجودات لان معرفة احوال الموجودات الحقيقية موقوفة عليها اوالمراد لبطل علم الحكمة لان اكثر مسائلها مبنى على معرفة الاعتبارات * (والخامس) من المباحث (قيل ان كان) اى الكلى (موجودا فهو) اى الكلى (مشخص) معين لان الشيء مالم يتشخص لم يوجد فاذا تشخص (فكيف مقوليته) اى محموليته (على كثيرين) لان التشخص يمنع عن التكثر (والا) اى وان لم يكن موجودا (كيف يكون) اى الكلى (مقوما) اى جزأ محصلا (للجزئيات الموجودة) كزيد وعمرو وبكر وغيرهم تلخيصه ان الكلى لايخلو اما ان يكون موجودا اومعدوما فان كان الاول يلزم كون الكلى جزئيا لان الشيء مالم يتشخص لم يوجد فاذا كان الكلى موجودا صار متشخصا البتة والمشخص هو الجزئى فصار جزئيا فكيف يحمل على كثيرين لان الجزئى غير محمول على كثيرين وان كان الثانى لم يكن جزأ محصلا للجزئيات الموجودة كزيد وعمرو وبكر وغير ذلك لانها موجودات فكيف يكون

جزؤها معدوما لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فامتنع كون الكلى موجودا ومعدوما فيلزم الواسطة بين الوجود والعدم (هف وحل) اى حل هذا المبحث الخامس (ان كل موجود معروض التشخص) اى يعرضه التشخص ويصير متشخصا به (مسلم) عندهم (فان قلت ان الواجب تعالى موجود مع انه ليس معروض التشخص لان تشخصه عينه لا عارض له فكيف نسلم الكلية (قلت ان المراد ان كل كلى موجود يكون معروضا للتشخص بقرينة المقام والواجب تعالى ليس بكلى (وذلك) اى كونه معروضا للتشخص (دليل التقسيم) اى تقسيم الكلى الى الجزئيات (والاشتراك) اى اشتراكه فيها فان المعروضية يقتضى خروج العارض عنه فحاصل الحل ان هذه الكلية وهى كل موجود مشخص بمعنى معروض التشخص مسلم لكن لا نم عدم مقوليته على كثيرين بل كونه معروضا يؤيد المقولية لان العارض اذا كان خارجا عن المعروض فالمعروض فى مرتبة ذاته مع قطع النظر عن العوارض يبقى مشتركا بين الكثيرين ومحمولا عليها ومنقسما اليها فاختار فى الحل كون الكلى موجود او لا يلزم المحذور الذى يزعمه الباحث (ودخول التشخص فى كل موجود مم) هذا اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان التشخص يجوز ان يكون داخلا فيه ولا يكون عارضا له ليكون دليل التقسيم والاشتراك فامتنع حمله على كثيرين فيلزم المحذور وهو كون الكلى الموجود جزئيا تحرير الجواب ان دخول التشخص فى كل موجود مم ولا نم دخوله بل هو امر عدمى ينتزع من المهية المشخصة بنفسها فى مراتب الوجود والطبائع الكلية يجوز ان تكون معروضة للوجود فى الخارج او فى الذهن ولا يكون التشخص جزءا منها والا لم تكن كليات (لا يقال اذا لم يدخل التشخص فى كل موجود لم يبق الفرق بين الشخصين كزيد وعمرو لانهما الانسان فقط والتشخص ليس داخلا فيهما لانا نقول ان اريد بعدم الفرق انه لا يبقى الفرق بينهما بحسب الحقيقة والمهية فمسلم ولا محذور فيه فان افراد النوع الواحد كلها متفقة الحقيقة والماهية لا فرق بينها اصلا بحسب المهية وان اريد عدم الفرق بينها بوجه من الوجوه فمم فان التشخص وان لم يكن داخلا فيه لكنه فى اللحاظ والعنوان معتبر فيه وبحسبه الامتياز بينهما فى الاشارة الحسية وهو الفارق فافهم (الثانى) من الكليات الخمس (النوع) ووجه تاخيره عن الجنس وتقديمه على الفصل ان ماهو من احكام الفصل من كونه مقوما ومقسما موقوف على النوع اذ ما لم يتحصل به النوع لم يعلم تقويمه وتقسيمه فلذا قدمه عليه والتقسيم موقوف على الجنس (وهو) اى النوع (المقول) المحمول (على المتفقة الحقائق) فخرج به الجنس لانه محمول على مختلفة الحقائق (فى جواب ماهو) فخرج به الفصل لانه مقول فى جواب اى شىء لا فى جواب ما هو والمراد بالمقولية صراحة لا ضمنا فاندفع الايراد بمقولية الحيوان على متفقة الحقائق ايضا فى قولنا زيد وعمرو وبكر وهذا الفرس ماهم لانه مقول بالذات على المجموع وهو مختلفة الحقائق وان كان مقولا فى ضمنه على متفقتها ايضا (كل حقيقة) سواء كانت نوعية او جنسية او فصلا او خاصة او عرضا عاما (بالنسبة الى حصصها) الحاصلة بالاضافة الى ما اندرج تحتها كحيوانية الانسان وناطقية زيد وغير ذلك من سائر الاقسام (نوع) اى عين حقيقة الحصص لانها ليس لها

حقايق

حقايق الاهذه الحقيقة المضافة (فان قلت ان الحصة عندهم ما يكون التقييد فيه داخلا فصارت عبارة عن المطلق مع التقييد فكيف يكون تمام مهية المطلق الذى ليس فيه التقييد داخلا فلا يكون نوعا لها (قلت المراد بالحصة ههنا المطلق المعروض للتقييد لا ما هو المشهور لا يقال انه تسامح لانا نقول لا باس بالتسامح اذا كان فى حمل الكلام على ظاهر معناه فساد اذ قد جاء التسامح فى كلامهم (وقد يقال) اى النوع (على المهية) اى الامر الكلى الحاصل فى العقل فخرج به الشخص لانه لا يحصل فى العقل وما يحصل فيه فهو على وجه الكلية لا الشخصية (المقول) صفة للمهية (عليها) اى على هذه المهية (وعلى غيرها) اى غير تلك المهية (الجنس فى جواب ما هو قولا) اى حملا (اوليا) اى بلا واسطة امر آخر فخرج به الصنف كالرومى والزنجى فانه وان كان محمولا عليه وعلى غيره الجنس فى جواب ماهو لكن لا بالذات بل بواسطة حمله على الانسان وهو محمول عليه فلهذا حمل حمل الجنس عليه ايضا (فان قلت قد يطلق المهية على ما يجاب به عن سوءال ما هو فحينئذ لا حاجة الى قيد الاولية لاخراج الصنف فانه ليس بمهية بهذا المعنى (قلت للمهية ثلث معان الاول ما يجاب به عن سوءال ما هو والثانى ما به الشئ هو هو والثالث الامر الحاصل فى العقل والمصنف ظن ان معناه الحقيقى هو المعنى الثالث وهو شامل للصنف فلابد عنده من قيد يخرجه عن النوع (والاول) اى المقول على الكثرة المتفقة الحقائق فى جواب ماهو (الحقيقى) اى يسمى بالنوع الحقيقى لانه قد تم تحصيله وصار حقيقة نوعية ولانه تمام حقيقة افراده ولانه اذا اطلق النوع فى عرفهم فالمتبادر منه هو المقول على الكثرة المتفقة الحقائق والتبادر علامة كونه حقيقيا (والثانى) اى مايحمل عليه وعلى غيره الجنس فى جواب ماهو (الاضافى) اى يسمى بالنوع الاضافى لان نوعيته بالاضافة الى ما فوقه كالحيوان فانه نوع بالاضافة الى ما فوقه وهو الجسم النامى واما بالاضافة الى ما تحته فهو جنس له فهذا المعنى مجازى للنوع ولم يصرح به لفهمه بقوله الاول هو الحقيقى (وبينهما) اى بين النوع الحقيقى والاضافى (عموم) وخصوص (من وجه) لتصادقهما فى الانسان ووجود الثانى بدون الاول فى الحيوان ووجود الاول بدون الثانى فى الصورة الجسمية الكلية على طريق المشائيين فانها نوع حقيقى بالنظر الى افرادها وليست باضافى لعدم دخولها تحت الجنس (فان قلت ان الصورة الجسمية هى الجوهر فهى داخلة تحته فصار نوعا اضافيا ايضا فلم يكن مثالا للنوع الحقيقى فقط (قلت هذه الصورة من الفصول وهى بسائط لا تدخل تحت الاجناس بالذات وانما حمل الجوهر عليها بالعرض (لا يقال اذا كانت من الفصول والفصل غير النوع فكيف تكون من الانواع (لانا نقول ان الفصول وان لم تكن انواعا بالنسبة الى الاجسام التى تتقوم بها لكنها انواع بالنظر الى اشخاصها الحالة فى موادها الجسمية فافهم (وقيل) اى قال البعض (بينهما) اى بين النوع الحقيقى والاضافى (عموم وخصوص مطلقا) لا من وجه وهذا ما عليه القدماء قال فى الحاشية الاول هو الحق من وجه يعنى نظرا الى مفهومهما فى بادى الرأى واما النظر الدقيق فيقتضى الاطلاق فان كل حادث ولو ذاتيا فهو مسبوق بمادة بالضرورة الوجدانية والجنس والمادة متحدان ذاتا على

ماعرفت ولايرد النفس الناطقة لانا نقول بتجردها من كل وجه بل امر بين بين وله حظ من الجسمية التى
هى مادتها وجنسها ولايرد العقول العشرة فانا لانم كونها انواعا محصلة بل مراتب عقلية ومبادكلية
وان كانت موجودة فتوسطها فى ترتيب آثار الفيض كتوسط الاجناس المتوسطة واما النقطة فعلى
تقدير وجودها فى الخارج فانما هى بسيطة خارجا واما ذهنا فمم كيف والبساطة مطلقا من صفات
الله تعالى فتدبر انتهى (قوله الاول الخ اى العموم والخصوص من وجه هو الحق من وجه اى باعتبار
بعض الوجوه وهو النظر الى مفهومهما بحسب الظاهر فان ظاهر المفهوم يدل على كون الحد نوعا
حقيقيا بالنسبة الى اشخاصه وان لم يندرج تحت جنس ليكون نوعا اضافيا واما النظر الدقيق والتامل
الصادق يحكم بانه ليس نوعا حقيقيا لايندرج تحت جنس اصلا بل كل نوع يندرج تحت جنس فلا
توجد مادة افتراق النوع الحقيقى عن النوع الاضافى بالضرورة الوجدانية فان كل حادث ولو ذاتيا
بحيث لايسبقه العدم فى زمان مسبوق بالمادة ولاشك فى مسبوقية الحادث الزمانى بالمادة فاذا كان
الحادث بنوعيه مسبوقا بالمادة والمادة والجنس متحدان بالذات فصار مسبوقا بالجنس ايضا داخلا
تحته فلم يوجد نوع من الانواع لايكون داخلا تحت جنس فكل نوع يكون داخلا تحته فصار كل نوع
حقيقى نوعا اضافيا ولاعكس وهذا هو العموم المطلق (قوله ولايرد النفس الناطقة الخ حاصل الايراد
ان النفس الناطقة نوع وليست داخلة تحت الجنس اصلا لتجردها عن المادة فوجد النوع الحقيقى
بدون الاضافى فبطل مايقتضيه النظر الدقيق وهو الاطلاق ووجه عدم الورود ان النفس ليست
مجردة من كل وجه حتى تكون غير داخلة تحت جنس بل امر بين بين اى بين التجرد وعدمه يعنى
مجردة من وجه ومادية من وجه آخر فلها حظ من الجسمية التى هى مادتها وجنسها فصارت من هذه
الجهة داخلة تحت جنس فاندفع الايراد بها (قوله ولايرد العقول العشرة الخ حاصل الايراد ان العقول
انواع ولاشك فى تجردها عن المادة فلو كان لها جنس يلزم اقترانها بالمادة لان المادة والجنس متحدان
فعلم ان العقل نوع لاجنس له فوجد النوع الحقيقى بدون الاضافى (ووجه عدم الايراد انا لانم كون
العقول انواعا محصلة كالانسان والفرس وغيرهما بل العقول مراتب عقلية يخرجها العقل ومبادكلية
للعوالم سواها فى ترتيب اثار الفيض وان كانت موجودة لامخترعة واضافة الفيض من الفياض المطلق
على الموجودات بتوسط العقول فتوسطها فى ترتيب آثار الفيض كتوسط الاجناس المتوسطة التى
هى من المراتب العقلية (قوله اما النقطة الخ هذا دفع لما قال البعض المثال للنوع الحقيقى فقط كالنقطة
فانها بسيطة لاجزء لها فلو كان لها جنس يلزم تركبها وهى نوع باعتبار النقاط المخصوصة فالنقطة نوع
حقيقى فقط لااضافى فوجد الحقيقى بدون الاضافى فى النقطة فصار العموم بينهما عموم من وجه (حاصل
الدفع انا لانم وجود النقطة بل الخط موجود والنقطة منتزعة عنه ولاوجود لها فى الخارج وعلى تقدير
وجودها فى الخارج انما هى بسيطة فى الخارج اى ليس لها اجزاء مقدارية اصلا واما بساطتها ذهنا
بحيث لايكون لها جنس فممنوع كيف يكون النقطة بسيطة بحسب الخارج والذهن معا لان هذه
البساطة المطلقة من خواص الله تعالى وليس غيره بسيطا كذلك فافهم (وانت تعلم مافيه من ان هذه

الكلية وهى كل حادث مسبوق بالمادة ليست مطلقة بل المسبوق بالمادة انما هو الحادث الزمانى كما قالوا الا ان يكون هذا تحقيق المص وان كان مخالفا للحكماء (ويرد عليه النقض بالهيولى الاولى فانها من الحوادث الذاتية مع انها ليست بمسبوقة بالمادة ودعوى الضرورة فى هذا المسئلة فى حيز الخفاء لانها لو كانت ضرورية كيف يتنازع فيها العقلاء فلا يسمع الضرورة فى هذا المقام (والنقض بالنفس وارد لان الكلام فى انه هل للنفس جزء اعم ام لا ولا يثبت بكونها امرا بين بين ان يثبت لها جزء اعم لان اضافة جسمية الجسم الى النفس ليست كاضافة الحيوان الى الانسان فان النفس ليست بجسم ولا داخلة تحته بخلاف الانسان بل من قبيل اضافة الجنس الى الفصل كاضافة الحيوان الى الناطق ولا كلام فيه ولا ينفع المصنف (والقول بكون العقول امورا عقلية غير مسلم لانها امور موجودة فى الخارج كما استدلوا عليه الا ان يقال ان المص اختار مذهب الصوفية لا مذهب الحكماء وهو كما ترى والقول باختصاص البساطة بالله تعالى فى حيز الخفاء لانه ان اريد به انتفاء التركيب الخارجى والذهنى عنه فليس من خواصه لان الفصل وجنس الاجناس ايضا ينتفى عنهما التركيبان وان اريد به انتفاء الكثرة بانه لا كثرة فى الواجب تعالى اصلا فمسلم لكنه غير نافع لان الكلام فى الاجزاء (الا ان يقال ان المهية المحصلة البسيطة التى لا اجزاء فيها اصلا ليست الا الواجب تعالى وغيره من المهيات وان كانت بسيطة لكن ليست متحصلة فافهم فانه دقيق وبالتامل حقيق (قال الاستاذ المحقق قدس سره فى شرحه والحق ان النسبة بين الحقيقى والاضافى عموم من وجه واورد مثال تفارق الحقيقى عن الاضافى بالطبائع النوعية والجنسية فانها غير متاصلة وصدق الجوهر عليها لا بالذات بل بالعرض لان الجوهر عرض عام لها كما تقرر فى موضعه فتامل (وهو) اى النوع (كالجنس) فى هذه الاقسام فانها تجرى فيهما (اما مفرد) فالنوع المفرد ما لا يكون فوقه نوع ولا تحته نوع بل يكون مندرجا تحت جنس فقط ومثاله العقل فانه مندرج تحت جوهر وهو جنس له وما تحته من العقول العشرة وهى اشخاص له والعقل نوع لهذه الاشخاص والجنس المفرد ما لا يكون فوقه جنس ولا تحته جنس بل يكون تحته انواع فقط ومثاله العقل ايضا على راى من قال بجنسيته للعقول العشرة وكونها انواعا (او مركب) وهو ضد المفرد والمراتب منحصرة فى الثلث (اخص الكل) اى اخص من كل الاجناس بحيث يكون مندرجا تحت كل جنس من الاجناس كالحيوان فانه مندرج تحت الجسم النامى والمطلق والجوهر واخص من جميع هذه الاجناس او اخص من كل الانواع بحيث يكون مندرجا تحت كل نوع من الانواع كالانسان فانه مندرج تحت الحيوان والجسم النامى والمطلق واخص من جميع هذه الانواع ومندرج تحتها (السافل) اى يسمى هذا الاخص بالجنس السافل فى الاجناس وبالنوع السافل فى الانواع وهو مباين لجميع مراتب الاجناس فانه لا يكون الا نوعا حقيقيا (واعم الكل) اى اعم من كل الاجناس كالجوهر فانه اعم من الجنس المطلق والنامى والحيوان وليس فوقه جنس يكون اعم منه ومن كل الانواع كالجسم المطلق فانه اعم من النامى والحيوان والانسان وليس فوقه نوع اعم منه (العالى) اى يسمى هذا الاعم بالجنس العالى فى مراتب الاجناس وبالنوع العالى فى مراتب الانواع وهذا

الجنس العالى مبائن لجميع مراتب الانواع فانه لايكون فوقه جنس يكون داخلا فى مرتبة من مراتب الانواع (والاخص) من بعض (الاعم) من بعض فى مرتبة الاجناس والانواع كالجسم النامى فانه اخص من المطلق واعم من الحيوان وكالحيوان فانه اعم من الانسان واخص من الجسم النامى (المتوسط) اى يسمى هذا الاخص الاعم بالجنس المتوسط فى مراتب الاجناس وبالنوع المتوسط فى مراتب الانواع والنسبة بينهما العموم والخصوص من وجه لوجود الجنس المتوسط والنوع المتوسط فى الجسم النامى وصدق الجنس المتوسط فى الجسم المطلق دون النوع المتوسط وليس فوقه نوع ووجود النوع المتوسط فى الحيوان دون الجنس المتوسط اذليس تحته جنس والنسب بين باقى الاقسام نعلم بادنى تامل ومذكورة فى بعض الشروح فان شئت فارجع اليه (ولان الجنسية) اى كون الشئ جنسا (باعتبار العموم) اى كونه عاما عماهو جنس له (والنوعية) اى كون الشئ نوعا (باعتبار الخصوص) اى كونه خاصا عما هو نوع له (يسمى النوع السافل نوع الانواع والجنس العالى جنس الاجناس) هذا جواب سؤال مقدر تحرير السؤال انه ماوجه تسمية النوع السافل فى مراتب الانواع بنوع الانواع مع انه بحسب الظاهر يقتضى العلو كما فى الجنس والجواب ان الجنسية باعتبار العموم فمايكون اعم من الكل يسمى بجنس الاجناس لوجود كمال صفة الجنسية فيه وليس هو الا الجنس العالى فيسمى به والنوعية باعتبار الخصوص فمايكون فيه الخصوصية اكثر يوجد فيه صفة النوعية على الكمال فاللائق به ان يسمى بنوع الانواع وليس هو الا النوع السافل لانه اخص من الكل فيسمى به (الثالث) من الكليات الخمس (الفصل وهو المقول) اى المحمول (فى جواب اى شئ هو فى جوهره) يعنى اذا سئل عن شئ بانه اى شئ هذا الشئ فى ذاته فماوقع فى جوابه يسمى فصلا فبالقيد الاول يخرج النوع والجنس لانهما لايقالان فى جواب اى شئ بل هما مقولان فى جواب ماهو كما عرفت والعرض العام ايضا خرج به لانه لايقال فى الجواب اصلا وبقوله فى جوهره يخرج الخاصة لانه لايقال فى جوهره بل فى عرضه (لايقال ان اى شئ اما لطلب التمييز عن جميع الاغيار فيلزم ان لايكون الحساس فصلا للانسان لانه لايميزه عن الفرس وغيره من المشاركات فى الحيوانية واما لطلب التمييز فى الجملة فالجنس كالحيوان مثلا ايضا يميز الانسان فى الجملة عن المشاركات الجسمية فيصح وقوعه فى جواب اى شئ ايضا فدخل فى الفصل فلايبقى حد الفصل مانعا (لانا نقول اى شئ طالب للمميز الذى لايكون مقولا فى جواب ماهو وار باب المعقول اصطلحوا على ذلك فالحيوان وان كان مميزا لكنه مقول فى جواب ماهو فلايدخل فى الفصل (فان قلت ان العرض العام ليس مقولا فى جواب ماهو ويميز فى الجملة قلت الفصل مايكون مقولا فى جواب اى شئ ولا يكون مقولا فى جواب ماهو فالعرض العام ليس كذلك على ان الاصطلاح وقع على ان الفصل لايكون بعرض عام فافهم (ومالاجنس له) اى الشئ الذى لا يكون داخلا تحت جنس ذاتى له كالوجود فانه ليس له جنس يكون جزأ له والايلزم المحذور (لافصل له) اى لايكون له فصل ايضا لان الفصل مايميز الشئ عن مشاركاته الجنسية فاذا لم يكن له جنس لايكون شئ مشاركا فيه فلايكون له فصل

ايضا

ايضا يميزه عنه فان قلت ان مايعبر به الوجود يكون جنساله (قلت لايلزم من التركيب العنوانى تركيب فى ذاته فالوجود فى ذاته بسيط لاجزء له اصلا (قال فى الحاشية الوجود لاجنس له والافاما ان يتصف بالوجود فيكون الكل صفة للجزء لكن لايكون ذلك الجزء صفة لنفسه بل يكون صفة لسائر الاجزاء فلايكون العارض بتمامه عارضا او بالعدم فيلزم اجتماع النقيضين (واورد عليه امور منها ما فى الحاشية القديمة انه ان اراد انه يجب ان يكون اجزاء العارض باسرها عارضة لمعروض ذلك العارض فينتقض بالكثرة فانها عارضة للمجموع مع ان الوحدة التى هى جزؤها ليست عارضة له بتمامه بل بجزئه وان اريد انه يجب ان يكون اجزاء العارض عارضة اما للمعروض او لجزئه فلا ضير ان يلزم كون الوجود عارضا لجزئه وجزالجزء جزئه وجزء جزئه لجزءجزء جزئه فتامل فيه فان فيه مجالا للتفكر انتهى حاصله ان الوجود لوكان له جزء فاما ان يكون هذا الجزء متصفا بالوجود ويكون موجودا فيلزم كون الكل صفة للجزء لان الوجود هو الكل وجزء اذا كان متصفا به صار صفة له والكل مشتمل على جميع اجزائه ففى الوجود يكون هذا الجزء الموصوف به ايضا واذا كان الوجود المشتمل على تلك الجزء صفة له يكون هذا الجزء ايضا صفة لنفسه والشىء لا يكون صفة لنفسه بل يكون الوجود صفة لسائر اجزائه فلايكون العارض اى الوجود بتمامه اى بجميع اجزائه عارضا مع انه فرض عروضه فيلزم خلاف المفروض وان كان جزء الوجود متصفا بالعدم اى يكون معدوما وعدم الجزء يستلزم عدم الكل فيلزم عدم الوجود فاجتمع الوجود والعدم وهو اجتماع النقيضين (وتحرير ما اورد عليه صاحب الحاشية القديمة انه ان اريد بكون العارض بتمامه عارضا انه يجب ان يكون جميع اجزاء العارض عارضا لمعروض ذلك العارض فمنقوض بالكثرة فانها عارضة للمجموع ويقال له انه كثير مع ان الوحدة التى هى جزء الكثرة ليست عارضة للمجموع بتمامه لانه ليس بواحد بل هذه الوحدة عارضة لجزء المجموع فعلم انه لايجب كون جميع اجزاء العارض عارضة للمعروض وان اريد بكون العارض بتمامه عارضا انه يجب ان يكون اجزاء العارض عارضة اما للمعروض نفسه او لجزئه فلابد ان يلزم فى الوجود كونه عارضا لجزئه وجزء الوجود يكون عارضا لجزئه وجزءجزئه يكون عارضا لجزءجزئه فلا يلزم عروض الشىء لنفسه فلم يتم الدليل على بساطة الوجود (قوله فتامل الخ لعله اشارة الى ما اجيب عنه بان الاجزاء العقلية والخارجية متلازمتان فلو كان الوجود مركبا فاجزاؤه تكون موجودا متمايزة ولابد من انتهائها لبطلان غير المتناهى فلابد من جزء واحد يعرض له الوجود فاما ان يعرض له بالكلية فيلزم عروض الشىء لنفسه او ببعضه فلايكون العارض بتمامه عارضا (وانت خبير بانه يندفع الايراد بهذا الجواب عن القائلين بالتلازم واما غيرهم فالايراد عليهم بحاله وقد يجاب عن اصل الدليل باختيار الشق الثانى وهو ان اجزاء الوجود ليست متصفة به كما ان اجزاء الدار ليست بدار وتحصل من اجتماعها دار ولايلزم اجتماع النقيضين لانا لانقول بكون الوجود موجودا بل هو من المعقولات الثانية وقد يجاب باختيار الشق الاول ولايلزم العروض المستحيل فان التغاير الاعتبارى يكفيه

والحق ان الوجود بالمعنى المصدرى الذى يعبر عنه بالفارسية بهستى بسيط لانه انتزاعى غير متاصل فلا يكون له جنس وفصل واما الوجود الحقيقى بمعنى مابه الموجودية فبساطته فى حيز الخفاء فافهم (فان ميز) الفصل الشئ (عن مشارك له فى الجنس القريب) كالحيوان مثلا (فقريب) اى فيسمى هذا الفصل فصلا قريبا كالناطق فانه يميز الانسان عن مشارك له فى جنسه القريب وهو الحيوان (او البعيد) اى ميز عن مشارك الجنس البعيد كالجسم النامى (فبعيد) اى فهذا الفصل يسمى فصلا بعيدا كالحساس للانسان فانه يميزه عن مشارك له فى الجسم النامى لا عن مشارك له فى الحيوان ووجه تسميته ظاهر للقرب فى الاول والبعد فى الثانى (له) اى للفصل (نسبة الى النوع بالتقويم) اى دخوله فى قوامه وحقيقته (فيسمى) الفصل بهذا الوجه (مقوما) للنوع كالناطق بالنسبة الى الانسان فانه داخل فى قوامه وجزء لحقيقته لان حقيقته هو الحيوان الناطق ولاشك ان الناطق جزء منه (وكل مقوم) داخل فى القوام (للعالى) اى للنوع العالى (مقوم) داخل فى القوام (للنوع السافل) فان العالى داخل فى قوام السافل وماهو داخل فى قوامه يكون داخلا فى قوام السافل ايضا لان جزء الجزء جزء كالحساس فانه مقوم للحيوان فيكون مقوما للانسان ايضا لان الحيوان جزء للانسان فما كان جزءه يكون جزأ له ايضا والمراد بالعالى الفوقانى لا مايكون فوق جميع الانواع فح يندرج فيه المتوسطات ايضا (ولا عكس) اى ليس كل مقوم للسافل مقوما للعالى لان السافل ليس داخلا فى العالى ليكون ماهو داخل فيه داخلا فى العالى كالناطق فانه مقوم للانسان لدخوله فى قوامه وليس مقوما للحيوان لخروجه عنه (فان قلت ان كل مقوم للعالى مقوم للسافل قضية موجبة كلية وعكسها لا يكون الا جزئية فعكس هذه القضية ان بعض مقوم للسافل مقوم للعالى وهو صادق لان مقوم العالى ايضا من بعض مقومات السافل فكيف يصح قوله ولا عكس قلت المراد بالعكس ههنا معناه اللغوى لا الاصطلاحى او المراد العكس الكلى (و) له نسبة (الى الجنس بالتقسيم) اى يكون الفصل مقسما بحيث اذا انضم اليه يجعله قسمين لا مقوما لخروجه عنه (فيسمى) الفصل بهذا الاعتبار (مقسما) كالناطق بالنسبة الى الحيوان فانه يحصل بانضمامه اليه قسم او بانضمامه اليه قسمين وجود اقسم وعدما قسم آخر فصار مقسما للحيوان الى القسمين (وكل مقسم للسافل (اى كل فصل مقسم للجنس السافل ويجعله قسمين (فهو مقسم للعالى) اى للجنس العالى ويجعله قسمين ايضا كالناطق فانه بانضمامه الى الحيوان وجودا وعدما يجعله قسمين كذلك بانضمامه الى الجسم النامى ايضا يجعله قسمين الناطق وغير الناطق فان السافل قسم للعالى فقسم القسم يكون قسما (ولا عكس) كليا بالمعنى الذى مر ذكره وهو انه ليس كل مقسم للعالى مقسما للسافل لان العالى ليس قسما للسافل ليكون قسمه قسماله كالحساس فانه مقسم للجسم النامى وليس بمقسم للحيوان بل مقوم له (قال الحكماء الجنس امر مبهم) فى العقل يصلح ان يكون انواعا كثيرة وهو عين كل واحد منها فى الوجود وليس هو متحصلا مطابقا لماهية النوع منها بتمامها بل متزلزل بين ان يكون هذه الحقيقة او تلك ومتردد بين اشياء كثيرة (لا يتحصل) اى الجنس (الا بالفصل) بانه اذا انضم اليه صار متعينا ومتحصلا حاصله ان الجنس وان كان باعتبار مهيته وتعقله متحصلا لانه قد تعقل معنى يجوز ان

يكون هذا المعنى بنفسه اشياء كثيرة كل واحد منها ذلك المعنى فى الوجود لكنه مبهم باعتبار انه
شئ ما لا يكون لذلك مهية متحصلة متميزة عما يشاركه وهذا انما يتحصل بانضمام الفصل اليه فانه يتم
به حقيقة ذلك الشئ و يزول تردده بين اشياء كثيرة (فهو) اى الفصل (علة له) اى يحصله فى العقل
و يجعله مطابقا لتمام مهية النوع و يزيل ابهامه و يعينه لنوع واحد من تلك الانواع التى كان صالحا لكل
واحد منها فالفصل علة لتحصل الجنس و تعينه فى الذهن لا علة خارجية لوجود الجنس اذ ليس للجنس
وجود مغاير لوجود الفصل فى الخارج حتى يكون بينهما معلولية وعلية وليس الفصل ايضا علة لوجود
الجنس فى الذهن والا لم يعقل الجنس بدون فصل من الفصول فالفصل علة لتحصيل المعنى الجنسى
و تكميل لا لوجوده عينا كان او ذهنا هذا توضيح المرام على ما يقتضيه ظاهر الكلام (قال الاستاذ المحقق
علية الفصل للجنس باعتبارين الاول بمعنى انه يرفع ابهامه و يحصل نوعا معينا ولا يكون الغرض
متعلقا فى هذا المقام ولا يتفرع عليه الفروع الآتية كما لا يخفى والثانى عليته للجنس بحسب الوجود
فى الخارج باعتبار بعض الملاحظات التفصيلية للعقل اعنى فى مرتبة كونهما بشرط لا شئ كما بينه بعض
الاجلة من المتاخرين وهو الحق عندى انتهى كلامه و بين هذا على وجه التحقيق فان شئت فارجع الى
شرحه (فلا يكون فصل الجنس جنسا للفصل) وهذا بيان اول فرع من الفروع الخمسة التى يتفرع على
علية الفصل للجنس حاصله انه اذا كان الفصل علة للجنس فلا يجوز كون فصل الجنس جنسا للفصل بحيث
يكون مشتركا بين النوع الذى يدخل تحت هذا الجنس الذى هذا الفصل فصل له و بين نوع اخر ليس
بداخل تحت هذا الجنس و يكون هذا الجنس فصلا بالنسبة الى ذلك النوع كما زعم البعض فى الناطق
بانه مشترك بين الانسان والملك فهو جنس للانسان لاشتراكه بينه و بين غيره والحيوان فصل له
لتميزه عن الملك كما ان الحيوان جنس له لاشتراكه بينه و بين الفرس والناطق فصل يميزه عنه و يجوز
عند ذلك البعض ان يكون للمهية الواحدة جزئين يكون كل واحد منهما جنسا وفصلا كما عرفت
(ووجه ما قال المصنف من عدم الجواز انه اذا كان الفصل علة للجنس فلو كان فصل الجنس جنسا للفصل
لكان معلولا فيلزم كون الشئ الواحد معلولا وعلة وهذا دور محال وليس ههنا حيثيتان متغايرتان
لئلا يلزم الدور بل حيثية ابهام الجنس و حيثية تحصيل الفصل من حيث انهما اخذا لا بشرط شئ
حيثية واحدة (والجواب عن الناطق بان الناطق بمعنى الجوهر الذى له النطق اى ادراك المعقولات
فصل ليس مشتركا بين الانسان والملك لان مصداق هذا المعنى عين الصورة النوعية للانسان
وهو مخالف للمهية النوعية للملك وليس فصلا له اذ الفصل متحد مع الصورة والفرق بينهما انما
هو بالاعتبار والصورة لا تكون الا فى ماله مادة والملك ليس كذلك فلا يكون فصلا له فهذا الجواب
مبنى على اتحاد الجزء الذهنى والخارجى كما قال السيد الزاهد فى حاشيته على شرح المواقف
و بمعنى ماله قوة الادراك وان كان مشتركا بينهما لكن هذا المفهوم ليس فصلا للانسان بل هو اثر
من آثار فصله فافهم قال بعض الشارحين ليس المراد بفصل الجنس فصلا جزأ للجنس فالحاصل انه
لا يكون الفصل المقوم للجنس كالحساس جنسا للفصل كالناطق لانه لم يقل بهذه القاعدة احد فلا

حاجة الى المراد بخلاف ماسبق (ولايكون لشئ واحد فصلان قريبان) هذا فرع ثان من الفروع
الخمسة المتفرعة على علية الفصل للجنس حاصله انه اذا كان الفصل علة للجنس فلا يكون لشئ واحد
فصلان قريبان فى مرتبة واحدة والا اجتمع على المعلول الواحد علتان مستقلتان وهو محال لان الفصل
بانضمامه الى الجنس يصير الشىء المركب منهما ماهية نوعية متحصلة فان كان الواحد منهما كافيا فى
تحصيل الجنس فقد تمت به المهية فصار نوعا بلا مرية فحينئذ لايحتاج الى الفصل الآخر ويصير لغوا
خارجا عنه لامقوما له والايلزم استغناء الذات عن الذاتيات وان لم يكن الواحد منهما كافيا ما لم
يضم اليه الآخر فحينئذ صار مجموعهما فصلا وهو واحد لامتعدد وهو المطلوب ويجوز تعدد الفصل
البعيد ويكون كل من الفصل المتعددة علة للجنس الذى فى مرتبته كالناطق للحيوان والحساس
للجسم النامى والنامى للجسم مطلقا وقابل الابعاد للجوهر (فان قلت ان الحساس والمتحرك بالارادة
فصلان قريبان للحيوان (قلت ليسا فصلين بل كل منهما اثر لفصله وربما يكون الفصل الحقيقى شيأ
لايدل على ذاته الا بعرض ذاتى فيشتق له الاسم من ذلك العرض كالناطق مشتق من النطق الدال
على فصل الانسان فان وجد له عرضان يشبه تقدم احدهما على الاخر فقد يشتق له عن كل واحد
منهما اسم فحينئذ ربما يظن ان المفهوم من الاسمين انهما فصلان متغايران لتغاير مفهومهما والحساس
والمتحرك بالارادة فى هذا الموضوع من هذا القبيل فان مبدأ الفصل الحقيقى هو النفس الحيوانية التى
هى معروضة الحس والحركة فاشتق له الاسم منهما (ولايقوم) اى الفصل القريب (الانوعا واحدا)
هذا فرع ثالث من الفروع الخمسة بيانه ان الفصل لا يقوم الانوعا واحدا لانه ان قوم نوعين
فيلزم ان يكون للبسيط الذى هو الفصل اثران ولما كان هذا الدليل موقوفا على اثبات بساطة
الفصل فالاولى ان يقال يلزم ان يتخلف عنه معلوله لان جنس كل من النوعين لايوجد فى الاخر
لانه ان قوم النوعين من جنس واحد يلزم خلاف المفروض لان النوعين حينئذ يكون نوعا واحدا
اذ اختلاف الذات باختلاف الذاتيات واتحادها باتحادها فاذا كان الجنس القريب والفصل القريب
للنوعين واحدا فهما متحدان بالذات مع انه فرض انهما مختلفان فاذا كان جنسان للنوعين
ويقومهما فصل فاذا قوم احدهما لايوجد الآخر ما لم يضم الى جنسه ويوجد هذا الفصل الذى
هو علة لجنس الآخر فيوجد الفصل بدون الجنس الذى هو معلول له فيختلف المعلول وهو الجنس
عن علته وهو الفصل وهذا باطل ومايستلزمه وهو التقويم لنوعين يكون ايضا باطلا فلا يقوم
الانوعا واحدا وهو المطلوب (ولا يقارن) اى الفصل (الاجنسا واحدا) فى مرتبة واحدة هذا
بيان الفرع الرابع من الفروع الخمسة تحريره انه اذا كان الفصل علة للجنس فلا يقارن الاجنسا
واحدا لانه لو قارن جنسين ويكون علة لهما يقوم نوعين فى مرتبة واحدة لاستحالة ان يكون
لنوع واحد جنسان فى مرتبة واحدة فيلزم حينئذ تخلف المعلول عن علته المستلزمة اياه (ولا
يخفى عليك ان هذا التفريع والتفريع السابق مشتركان فى الدليل فاثبات احدهما بعينه اثبات
الآخر فما الحاجة الى ايراده على حدة (فالاولى ان يستدل عليه كما قال استاذ المحقق فى شرحه

ان

ان الفصل كالعلة التامة للجنس فى عدم تفارقها عن المعلول فاذا وجد الفصل القريب فلا بد من وجود الجنس الذى يقوم به فلا بدح من وجود جنسين قريبين له فى المهية الواحدة فيوجد لمهية واحدة جنسان قريبان مثلا بل يوجد جنسان لها فى مرتبة واحدة قريبة كانت او بعيدة وهذا خلاف تصريحاتهم وكل من هذه الفروع لايخ عن ضعف والتفصيل فى شرح المواقف ان شئت فارجع اليه والفرع الخامس بينه بقوله (وفصل الجوهر جوهر) حاصله ان الفصل اذا كان علة للجنس ففصل الجوهر مالا يوجد فى موضوع اعنى المحل المستغنى عن الحال والجنس محل للفصل بحسب بعض الملاحظات العقلية والفصل حال واذا كان الحال علة للمحل صار المحل محتاجا اليه فصار مادة لاموضوعا فصدق تعريف الجوهر انه لم يوجد فى موضوع فصار جوهرا (وقد يقال بان الفصل علة يتقدم على الجنس فلو كان عرضا يكون حالا فيه والحال يتاخر عن المحل فيلزم تاخره عنه هف (لايقال هذا يجرى فى فصول الاعراض لانا نقول الضابطة المذكورة انما هى فى فصول الجواهر وهو مبرهن عليها فى بحث الهيولى والصورة واما فى فصول الاعراض فلم يبرهن عليها والاولى فى الاستدلال عليه ما قيل ان لم يكن فصل الجوهر جوهرا ويكون عرضا يلزم ان يكون المعلول وهو الجوهر اقوى من العلة وهو الفصل العرض والعرض مبهم محتاج فى تحصيله الى الغير فكيف يكون مقوما (فان قلت ان كان فصل الجوهر جوهرا يكون الجوهر جنساله وكلماله جنس لابدله من فصل فيلزم ان يكون للفصل فصل وهو ايضا جوهر فيكون له فصل ايضا وهكذا الى غير النهاية فيتسلسل وهو مح قلت ليس كلما يصدق عليه الجوهر يكون جنساله بل انما هو جنس للماهية المتاصلة المركبة منه وكذا سائر المقولات جنس لما تحتها من المركبات واما المهيات البسيطة فصدقها عليها انما هو بالعرض وليست اجناسا لها ليحتاج الى الفصول المميزة عنها (خلافا للاشراقية) فانهم يجوزون كون فصول الجواهر اعراضا ويتمسكون بان السرير مركب من قطعات الخشب والهيئة الوحدانية ولاشك ان السرير جوهر والهيئة التى يميزها عن غيره عرض (واجيب عن جانب المشائيين ان السرير عبارة عن القطعات المعروضة للهيئة الوحدانية ودخولها فيه ممنوع ولايجوز تركيب حقيقة واحدة نوعية غير اعتبارية من جوهر وعرض لانهما متباينان غاية التباين فكيف يتركب منهما حقيقة واحدة حقيقة نعم يجوز فى المركبات الصناعية التى لها وحدة اعتبارية بمجرد الاعتبار والصناعة (فان قلت ليس فى تصريحاتهم جواز التركيب بالجوهر والعرض فيما يعلم خلافهم من المشائيين (قلت انهم قالوا الصورة النوعية للجواهر اعراض وقد سبق ان الصور تكون فصولا فيلزم لهم القول بعرضية الفصل والتركيب من الجوهر والعرض (وانت تعلم ان الجوهرين مستقلان بالذات ليس احدهما محتاجا الى الآخر كاحتياج العرض والافتقار افتقارا تاما يكون فى العرض فالعرض اولى ان يحصل به مهية وحدانية الاان يدعى ان الوجدان يحكم ببطلان التركيب منهما لتباين المقولتين بالذات فافهم (قال فى الحاشية قال الشيخ فى الهيات الشفاء ان من المح ان يتحد الجوهر ان فكيف يكون

الجنس والفصل جوهرين مع اتحادهما (قلت ليس ههنا جوهران متعددان ثم اتحدا بل جوهر واحد موجود بوجود الجنس والفصل كما قال الشيخ فى تحديد الانسان بالحيوان الناطق انه يفهم منه شئ واحد بعينه الحيوان الذى ذلك الحيوان بعينه الناطق نعم لو فرض وجودهما منفردين كانا موجودين بوجودين متغايرين بخلاف العرض والمعروض فانهما لاقابلية لهما بذاتهما للوجود انفرادا وان كانا متحدين مع المعروض والمحل وهذا هو الفرق فاحفظه لما لم نجده من غيرنا انتهى (توضيحه ان الجوهرين لو فرض كونهما موجودين على الانفراد يكون وجود احدهما متغايرا للآخر بخلاف العرض فانه ليس له وجود مغاير عن المحل واما الجوهران اللذان يتركب منهما جوهر فليسا متعددين ليستحيل اتحادهما فى الوجود وقيام وجود واحد منهما فى الآخر بل جوهر واحد موجود بوجودين كالانسان فانه واحد موجود بوجود الجنس الذى هو الحيوان وذلك الحيوان هو بعينه الناطق فليس معنى الانسان الاحيوان داخل فيه الناطق ولا تعدد فى الخارج بان يكون الحيوان موجودا فى الخارج وينضم اليه موجود آخر هو الناطق فيتحصل منهما مهية الانسان والالم يتصور حمل البعض على البعض بالمواطاة (وههنا) اى فى مقام الفصل (شك من وجهين الاول) اى الوجه الاول (ما اورده الشيخ فى) كتاب (الشفاء وهو) اى الشك (ان كل فصل معنى من المعانى) يقصد من شئ ويفهم منه (فاما ان يكون) الفصل (اعم المحمولات) اى اعم من جميع ما يحمل على الشىء (او) يكون واقعا (تحته) اى تحت اعم المحمولات (والاول) اى كونه اعم المحمولات (محال) فانه لو كان اعم المحمولات يلزم ان يكون مقولة من المقولات لانها اعم المحمولات وليس الفصل كذلك فيكون واقعا تحت الاعم واذا كان واقعا تحت الاعم (فهو) اى الفصل ح (منفصل) اى منفرد ومميز (عن المشاركات بفصل) ميزه عنها ويختص به (فاذن) اى اذا كان انفصال الفصل عن المشاركات بفصل يلزم ان يكون (لكل فصل فصل ويتسلسل) ويذهب الى غير النهاية حاصل الشك ان الفصل معنى من المعانى وكل معنى لا يخلو عن كونه اعم او داخلا تحته فالفصل ايضا اما ان يكون اعم المحمولات بحيث يحمل على الشىء ولا يحمل عليه شىء اصلا او اخص واقعا تحت الاعم والاول مح لان اعم المحمولات هو المقولات وما فى حكمها والفصل ليس كذلك كما لا يخفى فلا بد ان يكون واقعا تحت الاعم فيكون فردا منه وذلك الاعم يكون ذاتيا له اذ كل مقولة ذاتى لما تحتها فلا بد له من امر ينفصل به عما يشاركه فى تلك المقولة ويختص به وهو ليس الا الفصل فيلزم ان يكون للفصل فصل وهكذا الى غير النهاية فيتسلسل وهو محال (وحله) اى حل هذا الشك وبيان الغلط فيه وهو انا (لا نسلم انفصال كل مفهوم) سواء كان ما هو داخل تحته ذاتيا له اولا (بالفصل) الذى ينفصل به المفهوم عن مشاركاته (وانما يجب) الانفصال بالفصل (لو كان ذلك) العام الذى هذا المفهوم داخل تحته (مقوما) داخلا فى قوامه (وذاتيا له) تلخيص هذا الجواب انا لا نم ان الفصل اذا كان داخلا تحت الاعم لا بد ان ينفصل عن المشاركات بفصل لان انفصال كل مفهوم فصل ليس بضرورى وانما يجب الانفصال بالفصل اذا كان ذلك الاعم ذاتيا للفصل والفصل داخل تحته واما اذا كان الفصل بسيطا لا جزء له فلا يكون الاعم منه ذاتيا له فلا

يجب

يجب انفصاله عن المشاركات بالفصل فلا يلزم ان يكون لكل فصل فصل ولا يلزم التسلسل (لا يقال ان الاجناس منحصرة فى العشرة على ماهو المشهور وكل ممكن مندرج تحت واحد منها وهى ذاتيات لما تحتها فاذا اندرج فصل تحت واحد منها يكون ذاتياله ويحتاج الى فصل فيلزم المحذور (لانا نقول ان المقولات ليست ذاتيات لكل مايندرج تحتها وانما هى ذاتيات للماهيات المتاصلة المركبة منها واما المهيات البسيطة فليست ذاتيات لها وصدقها عليها انما هو بالعرض والالم يثبت بسيط فى نفس الامر وهو خلاف الواقع (والثانى) من الوجهين (ماسنح) اى ظهر (لى وهو) اى الشك الذى سنح للمصنف (ان الكلى كما يصدق على) فرد (واحد من افراده) اى افراد الكلى (يصدق على كثير من افراده) اى افراد الكلى (بصدق واحد) لافرق بين صدقه على الواحد من افراده وصدقه على كثير منها (فمجموع الانسان والفرس حيوان) لان الحيوان كما يصدق على الانسان وحده والفرس وحده كذلك يصدق على مجموعهما ايضا لتساوى الصدقين (فله) اى للمجموع (فصلان قريبان) وهو الناطق والصاهل حاصله ان الكلى كما يصدق على فرد واحد من افراده كذلك يصدق على كثيرين منها بلا تفاوت لان واحدا واحدا على الانفراد كما هو فرد من افراده كذلك نفس الكثرة من حيث الكثرة ايضا فرد من افراده فيكون صدقه عليهما على السواء فالانسان والفرس على الانفراد كما هو حيوان كذلك مجموعهما ايضا حيوان لصدقه عليهما بلا تفاوت فلا بد لهذا المجموع من فصل يميزه كما كان لكل واحد من الانسان والفرس فصل يميز احدهما عن الآخر وفصل المجموع هو الناطق والصاهل ولاشك انهما اثنان فيلزم ان يكون لمهية واحدة وهى المجموع فصلان قريبان هف (لايقال) فى ابطال المقدمة الممهدة انه (يلزم) على تقدير تمامها (صدق العلة على المعلول المركب منهما لانه) اى المعلول (مجموع العلة المادية والصورية وهو) اى صدق العلة على المعلول (محال) والا يلزم احتياج الشئ الى نفسه حاصل الابطال ان المقدمة الممهدة وهى ان صدق الكلى على فرد واحد وعلى كثيرين سواء باطل لانها لو لم تبطل وتمت يلزم صدق العلة على المعلول لان المعلول مركب من العلتين اى المادية والصورية وصدق العلة كما هو على احدهما كذلك على مجموعهما ايضا فحينئذ يصدق على المجموع المركب من المادة والصورة انه علة مع انه معلول فاذا صدق عليه العلة يلزم كون المعلول علة وهو محال لان المعلول محتاج الى العلة والعلة محتاج اليها فاذا كان احديهما عين الاخرى يلزم كون الشئ محتاجا الى نفسه (قال فى الحاشية هذا الابطال للمقدمة الممهدة بناء على تجويز الغصب اوجعل البديهة بمنزلة الدليل انتهى قوله هذا ابطال دفع توهم عسى ان يتوهم ان هذا الايراد ليس على دأب علم المناظرة لان دأبه ان المدعى اذا ادعى شيئا فللخصم ان يمنع ويطلب عليه الدليل واذا استدل على دعواه واثبته بدليل فللخصم ان يعارضه بدليل آخر على خلاف ما ادعاه واما اذا ادعى المدعى شيألم يستدل عليه والخصم اذانفاه واستدل على بطلانه من عند نفسه فترك منصبه وهو المنع وطلب الدليل منه واخذ منصب الغير وهو المعارض المستدل فصار غصب المنصب وهو غير مسموع كما قال فى الشريفية وشرحها وغيرهما كما ان نفى المدلول مع اقامة السائل الدليل على نفيه قبل اقامة

المدعى الدليل عليه غصب ثم الغصب ليس بمسموع عند المحققين واذا علمت هذا فاعلم ان المورد
ههنا استدل على نفى المقدمة الممهدة وهى ان الكلى كما يصدق على فرد واحد يصدق على كثير من
افراده بصدق العلة على المعلول مع ان المدعى لم يستدل عليه وقبل اقامة الدليل ومنصب الخصم
المنع وطلب الدليل على دعوى المدعى فلما لم يمنع وابطله بدليل آخر فترك منصبه وهو المنع واخذ
منصب الغير وهو المعارضة والاستدلال فصار غصب المنصب فى الايراد وهو غير مسموع عند
المحققين فلا يسمع هذا الايراد ولا حاجة الى الجواب فدفع المصنف هذا التوهم بقوله هذا اى الايراد
ابطال للمقدمة الممهدة على تجويز الغصب فى المناظرة لان بعضهم جوزوا الغصب كركن الدين
العميدى فالايراد على المذهب المجوز لا على طريق المحققين الذين لا يسمعون غصب المنصب
ولا يجوزونه فلا يكون حينئذ خلاف داب المناظرة (قوله او جعل دعوى البديهية بمنزلة الدليل
الخ هذا دفع آخر للتوهم المذكور بان هذا الايراد ليس على طريق غصب المنصب بل المورد على
منصبه لان المدعى للمقدمة الممهدة ادعى البديهة وقال سنح لى فالمورد جعل دعوى البديهة بمنزلة
ايراد الدليل فكان المدعى اورد الدليل على المدلول والمورد نفاه وعارضه بدليل آخر وهذا منصبه
لان النفى بعد اقامة الدليل معارضة فصار الايراد على المناظرة ولا يبقى المساغ للتوهم المذكور
اصلا وقد وقع توضيح المقال على ما خطر بالبال والله اعلم بحقيقة الحال (لان الاستحالة) اى استحالة
صدق العلة على المعلول المركب (ممنوعة) اى غير مسلم هذا دليل الايقال حاصله ان صدق العلة
على المعلول المركب وان كان يلزم على تقدير تمام المقدمة الممهدة لكن استحالة هذا الصدق غير
مسلمة لكونه من جهتين (فانه) اى المركب (معلول واحد) اى يصدق عليه المعلول من حيث انه
واحد لا من حيث انه كثير (وعلة كثيرة) اى يصدق عليه العلة من حيث انه كثير مركب عن شيئين
فالمعلولية والعلية ليستا من جهة واحدة ليلزم الاستحالة (وكثرة جهات المعلولية لا يستلزم كثرة
المعلولية) هذا دفع توهم عسى ان يتوهم ان كثرة العلة تستلزم كثرة المعلول لان له نسبة الى كل علة
ويتوقف على كل منها واذا كان فيه كثرة لا يبقى واحدا بل يكون كثيرا فكيف يقال ان المعلول واحد
(وجه الدفع ان الكثرة الحادثة فى المعلول من جهة العلة انما هى الجهات وكثرتها لا تستلزم كثرة
ما هى فيه حقيقة فكثرة جهات المعلول لا يستلزم كثرة المعلول (حقيقة) قال فى الحاشية دفع توهم عسى
ان يتوهم ان كثرة العلة يلزم منه كثرة المعلول والا يلزم توارد العلل فاجاب بان غاية ما لزم كثرة
جهات المعلولية الخ فافهم انتهى وتوضيحه ما عرفت (لايقال) حاصله ان المقدمة الممهدة باطلة والا
ليصدق شريك البارى على مجموع شريكى البارى كما يصدق على واحد منهما لان الكلى كما
يصدق على الواحد كذلك يصدق على المجموع (فمجموع شريكى البارى شريك البارى كما مر
فبعض شريك البارى) وهو المجموع اذ هو من افراد شريك البارى لانه يصدق على المجموع الذى
هو بعضه (مركب) لانه مشتمل على جزئين (وكل مركب ممكن) لافتقاره الى غيره فيلزم منه ان بعض
شريك البارى وهو المجموع ممكن (مع ان كل شريك البارى ممتنع) فيلزم كون المجموع ممكنا

ومممتنعا

وممتنعا هف وهذا الخلف انما يلزم من المقدمة الممهدة واذا كان اللازم باطلا فالملزوم مثله فبطلت المقدمة الممهدة (لان امكان كل مركب ممنوع) هذا جواب بمنع الكلية وهى كل مركب ممكن بانا لانسلم امكان كل مركب والقول بان المركب مفتقر الى اجتماع الاجزاء وكل مفتقر ممكن غير مسلم (فان افتقار الاجتماع على تقدير الوجود الفرضى) اى فرض وجود شريكى البارى (لا يضر الامتناع فى نفس الامر) حاصله ان المركب على قسمين مركب حقيقى واقعى ومركب اعتبر العقل تركيبه اختراعا وليس له حقيقة فالاول محتاج فى الوجود الواقعى الى اجزائه ليصير ممكنا بخلاف الثانى فان افتقاره الى اجزائه انما هو باعتبار اختراع العقل وفرضه وافتقار الاجتماع الى الاجزاء على تقدير الوجود الفرضى واختراعه لا يضر الامتناع فى نفس الامر فيجوز ان يكون هذا المركب ممتنعا فى نفس الامر ومحتاجا ومفتقرا بحسب الفرض فلا يلزم كون الشئ ممكنا وممتنعا فى نفس الامر (وقد يجاب بان هذا التركيب بنفس ذاته ممكن وباعتبار خصوصية الاطراف ممتنع فالامكان والامتناع من جهتين فلا اختلال فيه (وقد يجاب بان هذا الافتقار لا يوجب الامكان لان موجبه هو الافتقار فى الصدور لا فى التالف والافتقار الى الاجزاء انما هو فى التالف فلا يستلزم الامكان فافهم (الا ترى انه) اى امكان شريك البارى (يستلزم المحال بالذات) وهو عدم وحدة الواجب تعالى (فلا يكون) هذا المجموع (ممكنا) هذا تاييد لعدم امكان هذا المجموع فان الممكن لا يستلزم المحال وهذا مستلزم للمحال لان امكان المركب يستلزم امكان اجزائه فامكان مجموع شريك البارى يستوجب امكان كل واحد من شريكيه وشريك البارى لو كان ممكنا لم يبق وحدة الواجب تعالى وعدم وحدة الواجب تعالى محال بالذات فما يستلزمه لا يكون ممكنا لان الممكن لا يلزم منه المحال (قال فى الحاشية لا يقال عدم العقل الاول الذى هو من الممكنات يستلزم عدم الواجب الذى هو من المحال بالذات فاستلزام المحال بالذات كيف يكون دليلا على عدم كونها ممكنا لانا نقول الاستلزام هناك ليس بالنظر الى ذات عدم العقل الاول بل بالنظر الى علاقة العلية واما ههنا فيلزم كون الممتنع ممكنا وهذه الحقيقة نظرا الى ذاتها محال انتهى (حاصل الاعتراض ان قولكم الممكن لا يستلزم المحال غير مسلم لان عدم العقل الاول ممكن لانه ليس بواجب حتى يكون وجوده ضروريا وعدمه ممتنعا ويستلزم عدمه المحال وهو عدم الواجب لان الواجب تعالى علة تامة للعقل والعقل معلول ولا يكون المعلول معدوما ما لم يعدم علته فلو كان عدم العقل ممكنا يجوز وقوعه وهو يستلزم عدم الواجب المحال فالممكن يستلزم المحال بالذات فاستلزام المحال بالذات كيف يكون دليلا على عدم كونه ممكنا ومحصول الجواب ان مرادنا بعدم استلزام الممكن المح ان الممكن بالنظر الى ذاته لا يستلزم المح وان كان مستلزما بالنظر الى امر آخر فان عدم العقل لا يستلزم عدم الواجب ما لم ينظر الى علاقة العلية والمعلولية بينهما فالاستلزام ههنا ليس بالذات واما فى امكان المركب من شريكى البارى يلزم كون الممتنع ممكنا وهذه الحقيقة بالنظر الى ذاتها محال فلا تكون ممكنة فافهم (وحل) اى حل الشك

الثانى الذى سنح والحل تعيين موضع الغلط بسوء الفهم وهو مندرج فى المنع لنوع مناسبة من حيث التعرض لمقدمة معينة (ان وجود اثنين يستلزم وجود ثالث) حاصل منهما (وهو) اى الثالث (المجموع وذلك) اى المجموع (واحد) لا كثير فلايكون لامر واحد فصلان بل مجموع الفصلين فصل له تلخيصه ان قولكم مجموع الانسان والفرس حيوان مسلم ولاشك ان الناطق والصاهل فصلان قريبان له ومتعددان بالنسبة الى الانسان والفرس وهما ايضا متعدد ان واما بالنسبة الى مجموعهما الذى هو امر واحد ليسا متعددين لان لها وحدة ايضا كوحدة الانسان والفرس ولهما مجموع كمجموعهما فمجموع الفصلين من حيث الوحدة فصل لمجموع الانسان والفرس من حيث الوحدة فنصل القريب واحد فلا استحالة ولايلزم وجود فصلين لشئ واحد قال فى الحاشية وذلك لان للكل افتقارا دون افتقار الاجزاء ولو كان للاجزاء افتقار فهناك امكان دون امكان الاجزاء فثمه وجود دون وجود الاجزاء فتدبر فانه احق بالتدبر انتهى (توضيحه ان افتقار الكل دون افتقار الاجزاء فالكل مفتقر الى الكل والاجزاء الى الاجزاء وليس وجود الكل بعينه وجود الاجزاء وامكانه امكانها وافتقاره افتقارها ليلزم من كون الاجزاء مفتقرة الى فصلين كون الكل ايضا مفتقرا اليه كافتقار الاجزاء بل الكل مفتقر الى المجموع الحاصل من الفصلين وهو واحد كما ان مجموع الكليين امر واحد فافهم (لايقال على هذا) اى على تقدير استلزام وجود اثنين وجود ثالث (يلزم من تحقق اثنين تحقق امور غير متناهية لانه بضم) الامر (الثالث) الحاصل من اثنين اى مجموعهما الى كل واحد منهما (يتحقق) الامر (الرابع وهكذا) يتحقق الخامس بضم الرابع والسادس بضم الخامس والسابع بضم السادس الى غير النهاية تلخيص الايراد انه لو استلزم تحقق الاثنين تحقق الثالث يلزم من تحقق الاثنين تحقق امور غير متناهية فان الثالث اذا ضم الى الاثنين يحصل من الاثنين ومن الثالث امر آخر سواهما وهو الرابع وكذا الرابع اذا انضم الى كل من مجموع الاثنين والثالث يحصل امر خامس حاصل من ضم الرابع اليهما وهكذا يذهب الى غير النهاية فيلزم التسلسل وهو محال فعلم ان وجود الاثنين لايستلزم الثالث (لانا نقول الرابع اعتبارى) اى تابع لاعتبار المعتبر لاتحقق له فى نفسه فانه حصل باعتبار شئ واحد وهو وجود الاثنين مرتين) مرة بنفسه ومرة فى ضمن المجموع وكلما تكرر اجزاؤه فهو اعتبارى والتسلسل فى الاعتباريات منقطع بانقطاع الاعتبار غير بالغ الى غير النهاية فافهم (تلخيص الجواب ان الثالث له تحقق فى نفس الامر لانه عبارة عن المجموع المركب من الاثنين والرابع اعتبارى محض لانه لايحصل الا باعتبار الاثنين مرتين مرة فى نفسه ومرة فى ضمن المجموع وكل ماهو كذلك فهو اعتبارى اذ لو كان موجودا فى الاعيان لكان جزء الرابع المتكرر مقدما على الرابع مرة بمرتبة لكونه جزأله ومرة بمرتبتين لكونه جزء جزئه وهو الثالث فيلزم ان يكون موجودا بوجودين وهو محال فعلم ان الرابع ليس بموجود فى الاعيان بل هو اعتبارى وكذا الخامس والسادس تابعان لاعتبار المعتبر فاذا لم يعتبر ينقطع ولايتجاوز فالتسلسل فى الاعتباريات منقطع غير بالغ الى غير النهاية فى الواقع فلا

يلزم المحال فافهم وكن على بصيرة لينكشف عليك الحق من الفياض المطلق (والرابع) اى الكلى الرابع من الكليات الخمس (الخاصة وهو) اى الخاصة وتذكير الضمير اما لموافقة الخبر او بتاويل الكلى وفى بعض النسخ وهى (الخارج) عن حقيقة ماهى خاصة له (المقول) المحمول (على ماتحت حقيقة واحدة نوعية) اى الافراد الداخلة تحت حقيقة نوعية كالضاحك بالنسبة الى الانسان فانه محمول على الافراد الداخلة تحت الانسان الذى هو نوع لها (او جنسية) اى يكون محمولا على ماهو تحت حقيقة واحدة جنسية كالماشى بالنسبة الى الحيوان فانه خاصة لافراده وهى الانسان والفرس والغنم وغيرها داخلة تحت حقيقة جنسية وهى الحيوان المشترك فيها و مختلفة بحسب حقائقها النوعية فالماشى خاصة للحيوان لاختصاصه به وعرض عام للانسان لشموله له ولغيره والخاصة على قسمين (شاملة ان عمت) اى شملت (الافراد) اى افراد ماهى خاصة له كالضاحك بالقوة للانسان فانه شامل لجميع افراده وكالماشى بالقوة للحيوان لانه شامل لجميع افراد الحيوان (والا) اى لم تكن شاملة بل مختصة ببعض افراد ماهى خاصة له (فغير شاملة) لعدم شمولها بجميع الافراد كالضاحك بالفعل الانسان والماشى كذلك للحيوان والخاصة قد يكون للجنس العالى كالموجود لافى موضوع للجوهر وللمتوسط كاللون للجسم وللنوع الآخر كالكاتب للانسان وقد تكون لازمة كذى الزوايا الثلث للمثلث وقد تكون مفارقة كالماشى للحيوان وقد تكون عامة للاشخاص كالكاتب وقد تكون مفردة كالكاتب للانسان وقد تكون مركبة كبادى البشرة له وقد تكون بالقياس الى شئ لايوجد فيه وان لم تكن خاصة بالموضوع على الاطلاق كذى الرجلين خاصة للانسان بالقياس الى الفرس دون الطائر وكل خاصة نوع خاصة لجنسه وان علا ولاعكس وماقال البعض ان الخاصة الغير الشاملة خاصة للاخص انما يتم اذا كان الاخص واسطة فى عروضها للاعم واما على تقدير كونه سفيرا محضا فلا فافهم (والخامس) اى الكلى الخامس من الكليات الخمس (العرض العام وهو) اى العرض العام (الخارج) عن الشئ (المقول) المحمول (على حقائق مختلفة) كالماشى بالنسبة الى الانسان والفرس فانه خارج عن حقيقتهما ومحمول عليهما (وكل منهما) اى كل من الخاصة والعرض العام (ان امتنع انفكاكه) اى مفارقته (عن المعروض فلازم) للزومه كالزوجية للاربعة (والا) اى وان لم يمتنع انفكاكه عن المعروض (فمفارق) لمفارقته كالكاتب بالفعل (قال السيد الزاهد تقسيم العرض العام الى اللازم والمفارق مسامحة لان اللازم الاعم فى الحقيقة لازم للاعم لاللاخص فالماشى حقيقة لازم للحيوان وليس لازما للانسان (واجاب عنه بعض الشارحين بانه يجوز ان يكون الاعم سفيرا محضا لثبوت اللازم للاخص (يزول) اى المفارق (بسرعة) كحمرة الخجل وصفرة الوجل (او بطوء) كالامراض المزمنة (اولا) اى لايزول لكن يمكن زواله كحركة الفلك (ثم اللازم) هذا شروع فى تقسيم اللازم الى اقسامه فاللازم المطلق (اما ان يمتنع انفكاكه عن المهية مطلقا) سواء وجدت فى الخارج او فى الذهن بمعنى ان المهية حيث ماوجدت كانت متصفة باللازم كالزوجية للاربعة فان الاربعة متصفة بالزوجية فى الخارج والذهن (لعلة) سواء كانت العلة ذات الملزوم او خارجه (اوضرورة) بلا علة موجبة

سواء كانت ذات الملزوم اوغيره اويقال لعلة غير الذات اوضرورة ناشئة عن الذات بقرينة التقابل (فان قلت ان الشيئين ما لم يكن بينهما علاقة لايمتنع انفكاك احدهما عن الآخر والعلاقة منحصرة فى العلية بالاستقراء فكيف يقال لعلة اولضرورة (قلت ان المصنف لما نظر الى ان عدم عدم الواجب لازم لوجوده مع انه ليس بينهما علاقة العلية قسم اللازم الى قسمين لعلة ولضرورة بان يكون بدون استناده الى علاقة العلية (فيسمى) هذا اللازم (لازم المهية) للزومه لها حيث ماوجدت (اويمتنع انفكاكه بالنظر الى احد الوجودين خارجى) كالتحيز للجسم (اوذهنى) يعنى اذا وجدت المهية فى الذهن يكون غير منفك عنها كالكلية والجزئية والجنسية والفصلية فانها لازمة للشئ باعتبار وجوده الذهنى (ويسمى الثانى) اى لازم الوجود الذهنى (معقولا ثانيا) اى يحصل فى العقل فى المرتبة الثانية ويعرض للذى حصل فى العقل اولا وهو المعقول الاول فالمعقول الثانى مايعرض للشئ فى الذهن ولايكون بحذائه امر فى الخارج قال الاستاذ المحقق فى شرحه وهو يتناول قسمين الاول منهما مايكون الوجود الذهنى شرطا لعروضه كالكلية والجزئية والثانى مالا يكون كذلك بل يكون ذات المعروض مع قطع النظر عن الوجود كافيا كالذاتية والعرضية والجنسية والفصلية فانها لاتحتاج فى العروض الى الوجود والايلزم المجعولية الذاتية كما لايخفى على من له ادنى بصيرة فى العلوم (والدوام لايخ عن لزوم سببى) هذا اشارة الى ان ما اشتهر من ان الدائم قسم من المفارق وان كان صحيحا بحسب النظر الجلى لكن النظر الدقيق يحكم بخلافه ويدخله فى اللازم لان الدوام لايخ عن اللزوم بسبب اذ دوام المسبب لامحالة يكون بدوام السبب المنتهى الى الواجب فيمتنع انفكاكه فيندرج فى اللازم باعتبار النظر الدقيق ويحتمل ان يكون اعتراضا على الجمهور بان المفارق ممكن وكل ممكن لابد له من علة يكون وجوده بسببها ضروريا لان الشئ ما لم يجب لم يوجد فامتنع عدمه بالنظر الى تلك العلة فصار قسما من اللازم فلا يصح عده من المفارق (وهل لمطلق الوجود دخل ضرورى فى لوازم المهية) هذا بيان ان للوجود دخلا فى لوازم المهية ام لا اختلف فيه فذهب بعضهم الى ان للوجود المطلق دخلا فى لوازم المهية وان لم يكن لخصوصية الوجودين مدخل فيها كما فى القسمين الاخيرين والا لكان الشئ مستندا الى ما ليس بموجود اصلا وذهب البعض الى ان لوازم المهية ليس للوجود فيها مدخل اصلا بل هى مستندة الى نفس المهية من حيث هى هى مع قطع النظر عن الوجود مطلقا وهذا هو مذهب المصنف واشار اليه بقوله (والحق لا) اى لادخل لمطلق الوجود فى لوازم المهية فان ثبوت اللوازم للمهية ضرورى فلو كان للوجود دخل فى ثبوتها لها لكان الوجود علة للثبوت وهو ضرورى والضرورة لاتعلل ويحتمل ان يكون اللام فى الوجود عوضا عن المضاف اليه وهو العلة ويكون المعنى هل لمطلق الوجود اى لمطلق وجود العلة دخل فى لوازم المهية ويكون هذا الكلام اشارة الى الاختلاف فى كون لوازم المهية معللة ام لا والمشهور انها معللة ولابد لها من وجود العلة وذهب المتاخرون الى انها غير معللة ولا تحتاج الى العلة واختاره المصنف

واشار الى دليله بقوله (فان الضرورة) اى مايكون ثبوته ضروريا لا بامر خارج (لاتعلل) اى لايحتاج الى العلة فلوازم الذات ثابتة لها كالذاتيات لايحتاج فى ثبوتها الى امر آخر سوى المهية من حيث هى هى ولاينفك عنها فلاتكون معللة (كوجود الواجب على مذهب المتكلمين) فانه خارج عن ذات الواجب ولازم لها ولايحتاج الى العلة حتى يجب وجود العلة اولا عند المتكلمين وثبوته ضرورى غير معلل فحينئذ لايلزم الدور والتسلسل كمازعم الحكماء ولهذا ذهبوا الى عينية الوجود للواجب تعالى (قال فى الحاشية اعلم ان الحكماء استدلوا على عينية وجوده بانه لوكان خارجا لامتناع التركيب لكان ثبوته له تعالى معللا فان كل مفهوم ثابت لمفهوم آخر خارج عن حقيقته يجب ان يكون معللا وادعوا الضرورة فيه حتى ان بعضهم عرفوا العرضى بما يعلل والذاتى بما لايعلل فعلته ان كانت الذات يلزم تقدم الذات عليه فى الوجود اذلامعنى للعلية الاالتقدم فى الوجود فيلزم اماتقدم الشئ على نفسه اوموجوديته بوجودين وان كانت غير الذات يلزم المعلولية المستلزمة لامكانه تعالى عن ذلك وفيماذكرنا اشارة الى جواب هذا الاستدلال لان العرضى اللازم يجوز ان يكون ثبوته ضروريا لايحتاج الى علة كالامكان انتهى (تلخيص استدلال الحكماء ان الوجود لايخ من ان يكون عينا اوجزء اوخارجا والثانى باطل والايلزم التركيب فى الواجب تعالى وهو بسيط بحت والتركيب فيه ممتنع والثالث ايضا باطل لان ثبوت الخارج عن الشئ يكون معللا فلوكان الوجود خارجا عن الواجب تعالى وثابتا له فيكون ثبوته له بالعلة وهذا بديهى عندهم حتى ان بعض الحكماء عرف العرضى بمايعلل والذاتى بما لايعلل فالفرق بين العرضى والذاتى عندهم انماهو بان الذاتى ليس ثبوته للذات بالعلة والعرضى ثبوته للذات يكون بالعلة واذا كان الوجود عرضيا خارجا وكان ثبوته للذات بالعلة فعلته اما نفس الذات اوامر آخر سواها فان كان الذات علة للوجود والعلة يجب تقدمها على المعلول فى الوجود فيكون الذات موجودة قبل الوجود الذى هو المعلول فهذا الوجود الذى للذات عين الوجود الذى هو المعلول اوغيره فان كان عينه يلزم تقدم الشئ على نفسه لان وجود الذات مقدم على هذا الوجود وهذا الوجود بعينه وجود الذات فيكون مقدما على نفسه وان كان الوجود المتقدم للذات غير هذا الوجود يلزم كون الذات موجودة بوجودين وهو ايضا محال وان كان العلة امرا آخر سوى الذات فيحتاج وجود الواجب تعالى الى غيره وكلما كان محتاجا فى وجوده الى غيره فهو ممكن فيلزم امكانه تعالى الله عن ذلك واذا بطل الاخيران فانحصر الحق فى الاول وهو ان الوجود عين الواجب تعالى والواجب هو الوجود البحت (قوله وفيما ذكرناه الخ اى ذكره المص فى المتن اشارة الى جواب هذا الاستدلال بان يكون الوجود خارجا وعرضا لازما لذات الواجب تعالى والعرض اللازم يجوز ان يكون ثبوته ضروريا غير مفتقر الى العلة كالامكان فان ثبوته لايحتاج الى العلة كذلك ثبوت الوجود ايضا لايحتاج الى العلة فما استدل به الحكماء غير تام (والتحقيق ان لوازم المهية على ثلثة اقسام منها ما يتقدم

على الوجود المطلق لملزوم هذه اللوازم كالامكان والتقرر والتميز فليس للوجود المطلق مدخل فى ثبوت هذه اللوازم لملزوماتها والايلزم الدور لان ثبوت هذه اللوازم مقدم على الوجود فلو كان للوجود دخل لكان هو مقدما عليها هذا هو الدور ومنها مايكون مساوقا للوجود كالتشخص فى ثبوته ايضا لادخل للوجود والايلزم كون احد المساوقين علة للاخر وهو ينافى المساوقة لان المساوقة عبارة عن التلازم بحيث لايتخلف احدهما عن الاخر فى مرتبة وههنا يلزم التخلف لان العلة فى مرتبة متخلفة عن المعلول ومنها مايتاخر عن وجود المعروض كالزوجية للاربعة والفردية للثلثة ولاشك فى مداخلة وجود الملزوم فى ثبوت هذه اللوازم له فثبت من هذا ان الوجود المطلق ليس له مداخلة فى اللازم المطلق وهذا هو مراد المص بقوله والحق لايعنى مداخلة الوجود المطلق ليست بضرورية فى اللوازم المطلقة واما فى بعضها فلا ينكر والتفصيل فى شرح الاستاذ قدس سره (وايضا هذا تقسيم آخر للازم (اللازم اما بين وهو) اى اللازم البين عبارة عن (الذى يلزم تصوره) اى تصور اللازم (من تصور الملزوم) كتصور البصر بالنسبة الى العمى فانه عبارة عن عدم البصر فاذا تصور عدم البصر يلزم من تصوره تصور البصر ايضا (وقد يقال) البين (على الذى) اى اللازم الذى (يلزم من تصورهما) اى اللازم والملزوم (الجزم باللزوم) اى الاذعان بان هذا لازم لذلك وان لم يلزم من تصوره (وهو) اى اللازم البين بالمعنى الثانى (اعم من) المعنى (الاول) وهو اللازم الذى يلزم تصوره من تصور الملزوم فانه اذا لزم من تصور احدهما تصور الآخر لاشك فى اذعان اللزوم بينهما من تصورهما معا وهذا بين بالمعنى الاعم كالزوجية للاربعة والاول بين بالمعنى الاخص ومثاله مامر (او غير بين) اى لازم غير بين (هو الذى بخلافه) اى بخلاف البين بالمعنيين فغير البين بالمعنى الاول وهو الذى لايلزم تصوره من تصور الملزوم كالكاتب بالقوة للانسان وغير البين بالمعنى الثانى وهو الذى لايلزم من تصوره مع تصور الملزوم الجزم باللزوم كالحدوث للعالم فان الجزم بلزوم الحدوث للعالم لايلزم من تصورهما مالم يطلع على دليله (فالنسبة) بين المعنيين للازم الغير البين (بالعكس) اى عكس النسبة التى بين المعنيين المذكورين للازم البين فان الغير البين رفع للبين ورفع الاعم اخص ورفع الاخص اعم فالمعنى الاول للبين اخص والثانى فى اعم الغير البين يكون الاول اعم والثانى اخص لما عرفت (تلخيصه ان اللازم قسمان بين وغير بين ولكل منهما معنيان احدهما اخص من الآخر والنسبة بين معنيى القسم الثانى عكس النسبة بين معنيى القسم الاول بان ما كان فى القسم الاول اعم يكون فى القسم الثانى اخص لان نقيض الاعم اخص وما كان فى القسم الاول اخص يكون فى القسم الثانى اعم لان نقيض الاخص اعم (وكل منهما) اى من البين وغير البين (موجود بالضرورة) فانا نجد من انفسنا انا نتصور الاشياء على هذا النحو بالضرورة كما يظهر بالرجوع الى المفهومات فلاحاجة الى بينة فضلا عن تجشم الاستدلال هذا تعريض على من احتاج فى اثبات وجودها الى دليل كما ذهب اليه الامام الرازى (وههنا) اى فى اللزوم (شك وهو) اى الشك (ان اللزوم لازم والا) اى وان لم يكن لازما (ينهدم) اى ينعدم (اصل الملازمة)

التى فرضت بين اللازم والملزوم واذا كان اللزوم لازما (فتسلسل اللزومات) اى لزوم اللزوم ايضا يكون لازما وكذا لزوم لزوم اللزوم وهكذا الى غير النهاية (حاصل الشك ان اللزوم الذى بين اللازم والملزوم ايضا لازم والاجاز انفكاك اللزوم عن اللازم والملزوم والملزوم كان عبارة عن امتناع الانفكاك واذا لم يكن الامتناع لازما بل صار ممكنا فجوز الانفكاك بين اللازم والملزوم فلم يبق اللزوم بينهما فينهدم اساس الملازمة هف فاللزوم لازم وكذا لزوم اللزوم ايضا يكون لازما وهكذا الى غير النهاية فتسلسل اللزومات وهو محال ومايستلزم المح يكون محالا فيلزم عدم تحقق اللزوم (وحله) اى حل الشك (ان اللزوم من المعانى الاعتبارية) اتابعة لاعتبار المعتبر لاتحقق لها فى نفسها بدون اعتباره (الانتزاعية التى ليس لها) اى لتلك المعانى (تحقق الا فى الذهن لافى الخارج (بعد اعتباره) اى اعتبار الذهن (اياها) اى تلك المعانى (فينقطع) ذلك التسلسل (بانقطاع الاعتبار) فلايلزم التسلسل المستحيل ليلزم عدم تحقق اللزوم باستلزام المحال (حاصل الجواب ان اللزوم معنى من المعانى التى ليست لها وجود فى الخارج وانما هو موجود فى الذهن بحسب الاعتبار ولايقدر الذهن على انتزاع الامور الغير المتناهية الممتازة المفصلة فينقطع الاعتباريات بانقطاع الاعتبار فلايلزم التسلسل المستحيل الذى هو عبارة عن وجود امور غير متناهية موجودة بالفعل مرتبة فاللزوم غير مستلزم للمحال ليكون محالا فلايلزم المحذور (نعم منشاها) اى منشأ المعانى الانتزاعية (ومنبعها) اى ماخذها (متحقق) قال فى الحاشية اى فى الخارج او معناه مع قطع النظر عن اعتبار الذهن سواء كان فى الذهن او فى الخارج (وذلك) اى وجود منشأها (هو الحافظ لنفس امرية الانتزاعيات متناهية) كانت تلك الانتزاعيات (اوغير متناهية مرتبة) كانت تلك الانتزاعيات (اوغير مرتبة هذا جواب لسؤال مقدر تقدير السؤال انه اذالم يكن للاعتباريات وجود فى نفس الامر فلايصح اجراء الاحكام النفس الامرية عليها لان صدق الموجبة يستدعى وجود الموضوع مع انهم اجروا عليها الاحكام لانهم يقولون اللزوم لازم بالذات والوجوب بالذات ينافى الوجوب بالغير والامكان محوج الى العلة وغير ذلك فعلم ان للاعتباريات ايضا وجودا ولابد من تحققها فى نفس الامر فيلزم تحقق الملزومات الغير المتناهية فى نفس الامر وهذا هو التسلسل المستحيل (تحرير الجواب ان منشأ الاعتباريات موجود فى نفس الامر وهو الحافظ لنفس امريتها وبسببه يجرى الاحكام النفس الامرية عليها وفى الموجبة لابد من وجود الموضوع اعم من ان يكون موجودا بنفسه على الاستقلال او بمنشأ انتزاعه ولاشك ان الاخير موجود ههنا وهو يكفى لاجراء الاحكام فلايلزم التسلسل المستحيل (فقولهم) اى قول المنطقيين والحكماء (التسلسل فيها) اى فى الاعتباريات (ليس بمحال صادق لعدم الموضوع) اى عدم موضوع هذه القضية وهو التسلسل فانه معدوم فالسالبة صادقة لعدم الموضوع (هذا دفع توهم عسى ان يتوهم ان القول بعدم التسلسل مخالف لما قالوا من ان التسلسل بين الاعتباريات ليس بمحال اذ هذا القول يشعر بان فيه تسلسلا لكنه ليس بمستحيل وماقلتم بانقطاع الاعتبار يقتضى عدم التسلسل فقولكم مخالف لما قالوا (وجه الدفع ان السالبة كما يصدق

يصدق لعدم المحمول مع وجود الموضوع كما اذا كان زيد موجودا ولم يكن قائما يقال زيد ليس بقائم كذلك يصدق لعدم الموضوع كما اذا كان زيد معدوما فيقال حينئذ ايضا انه ليس بقائم فكذا التسلسل ليس بمحال قضية سالبة وموضوعها وهو التسلسل ليس بموجود فيصدق السالبة لعدمه لا ان التسلسل موجود ومسلوب عنه المحال ويصدق بانتفاء المحمول عنه فوافق القولان (فتدبر) اشارة الى الدقة فتامل وتفكر فيه * (خاتمة) لبحث الكلى يذكر فيها مايتعلق به وان لم يتعلق به الغرض العلمى (مفهوم الكلى) اى مايعبر عنه الكلى وهو تجويز العقل صدقه على كثيرين من حيث هو هو مع قطع النظر عن التقيد بشیٔ (يسمى) ذلك المفهوم (كليا منطقيا) لان هذا الكلى عنوان المسائل المنطقية (ومعروض ذلك المفهوم) وهو ما يعرض له هذا المفهوم كالانسان مثلا (يسمى كليا طبيعيا) لانه طبيعة من الطبائع اى حقيقة من الحقائق (والمجموع) المركب (من العارض والمعروض) كالانسان الكلى (يسمى كليا عقليا) اذ لا تحقق له الا فى العقل (فان قلت ان المنطقى ايضا لا تحقق له الا فى العقل لان المفهوم ماحصل فى العقل فوجه التسمية يوجد فيه ايضا فلم لم يسم العقلى (قلت وان كان يوجد فى المنطقى لكنه ليس من الضرورى متى وجد وجه التسمية وجد التسمية ايضا فافهم (وكذا) اى مثل الكلى فى الاقسام الثلث (الكليات الخمس) الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام (منها) اى من الكليات (منطقى وطبيعى وعقلى) اى لكل منها اقسام ثلث فمفهوم النوع يسمى نوعا منطقيا ومعروضه كالانسان يسمى نوعا طبيعيا والمركب من العارض والمعروض كالانسان النوعى يسمى نوعا عقليا وكذا سائر الكليات وهذه الاقسام تجرى فى الجزئى ايضا لكن لم يعتبر لان الجزئى ليس مبحوثا عنه فى هذا الفن (ثم الطبيعى) اى الكلى الطبيعى (له) اى لهذا الكلى (اعتبارات ثلثة) احدها (بشرط لا) اى يؤخذ مشروطا بعدم (شیٔ) بان يلاحظ العقل ماخوذا مع عدم العوارض (ويسمى) الكلى بهذا الاعتبار (مجردة) لتجرده عن جميع العوارض واذا اخذ تجرده عن جميع ماعداه فهو من الممتنعات ليس له وجود فى الذهن ولا فى الخارج لان كلما وجد فيهما لا بد ان يتصف بشیٔ واقله الوجود وان اخذ تجرده عن المحصلات كالفصول والمشخصات فهو موجود فى الذهن لانه يلاحظ الشیٔ مع تجرده عنها (و) ثانيها (بشرط شیٔ) اى يؤخذ مشروطا بشیٔ (ويسمى) ذلك الكلى فى هذه المرتبة (مخلوطة) لتخلطه بالعوارض (وثالثها لابشرط شیٔ) اى لا يؤخذ فيه شرط بشیٔ بان يلاحظ فقط بدون ملاحظة كونه ماخوذا معها او مجردا عنها فهذه المرتبة جامعة للمرتبتين السابقتين ويتحمل مايتحمل احدهما (ويسمى مطلقة) لاطلاقها وعدم تقييدها بوجود العوارض وعدمها ويسمى مرسلة ومهملة ايضا للارسال والاهمال (وهى) اى هذه المرتبة (من حيث هى هى) اى اذا لوحظت نفسها من غير ملاحظة امر آخر معها وبكون جميع ماعداها خارجة عنها (ليست موجودة) لعدم لحاظ الوجود معها (ولا معدومة) لعدم لحاظ العدم معها (ولا شيأ من العوارض) فى هذه المرتبة لكون جميع الاشياء خارجة عنها فى هذه الملاحظة لا انها لا تتصف بشیٔ من الوجود والعدم والعوارض فى نفس الامر ليلزم ارتفاع النقيضين المستحيل (ففى هذه المرتبة) اى مرتبة الاطلاق (ارتفع النقيضان) اى الوجود والعدم لانه لا وجود فى هذه المرتبة ولا

عدم فارتفع النقيضان (فان قلت ارتفاع النقيضين مطلقا محال فكيف يجوز فى هذه المرتبة (قلت ليس هذا ارتفاع النقيضين حقيقة فى نفس الامر لان معنى ارتفاع الوجود والعدم عن تلك المرتبة ان الوجود والعدم ليسا داخلين فيه ولاعيناله ففى الحقيقة ارتفاع عينية الوجود والعدم وجزئيتهما عن هذه المرتبة ولاباس ان يكون الشئ بحيث لايكون الوجود والعدم عينه وجزءه كمالايخلوعن احدهما فى نفس الامر وهذا ليس بارتفاع النقيضين حقيقة وان كان بحسب الظاهر (قال فى الحاشية اعلم ان ماقالوا فى بحث المهية ان عدم العارض ووجوده ليس فى مرتبة ذات المعروض معناه ان الوجود والعدم ليساداخلين فى مهية المعروض وقالوا ايضا فى بحث العلة ان وجود المعلول وعدمه ليس فى مرتبة العلة فمعناه ان الوجود والعدم لايوصف بوصف التقدم الذى هو مرتبة العلة فاحفظ فانه عزيز انتهى (ووجه ارتفاع الوجود والعدم وسائر العوارض عن هذه المرتبة ان هذه مرتبة الذات الذات فلايكون فيها الا مايكون مصداق حملها نفس الذات وهو الذاتيات والعوارض حارجة عنها وليس مصداق حملها نفس الذات مالم تتصف بصفة والوجود والعدم من العوارض فكيف يكونان فى هذه المرتبة واما اذا اخذ النقيضان قضيتين فارتفاعهما محال مطلقاههناوان كان الموجبات كاذبة لكن السوالب البسيطة صادقة بان يقال المهية فى مرتبة الاطلاق ليست بموجودة (والطبيعى اعم باعتبار من المطلقة) اى اعتبار اللاشرطية فى المطلقة وعدم اعتبارها فى الطبيعى (فلايلزم تقسيم الشئ) اى الطبيعى (الى نفسه والى غيره) وهو المجردة والمخلوطة هذا جواب سوءال مقدر تقرير السوءال ان مقسم هذه الاقسام الثلث هو الطبيعى وليس هو الا المهية المطلقة فاذا قسم اليها فقد قسم الى المطلقة التى هى عينه والى المجردة والمخلوطة اللتين هما غيره فيلزم تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره تحرير الجواب ان المقسم هو المهية الخالية عن جميع الاعتبارات حتى عن الاطلاق ايضا والمطلقة التى هى قسم منه اعتبر فيها الاطلاق فصار الطبيعى اعم من المطلقة وظهر الفرق بين المقسم والقسم فلايلزم تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره (فان قلت اذا اعتبر فى المطلقة قيد الاطلاق تصير مخلوطة لكونهاح مقيدة بشرط الشئ وهو الاطلاق وان لم يعتبر لم يبق فرق بين الطبيعى والمطلقة فيلزم المحذور (قلت قيد الاطلاق فى اللحاظ لافى الملحوظ لتصير مخلوطة وفى الطبيعى ليس فى اللحاظ ايضا فظهر الفرق بينهما (وقال استاذ الاستاذ كمال الملة والدين فى تعليقاته على هذا الكتاب ومما يخطر بالبال والله اعلم بحقيقة الحال انهم ما ارادوا التقسيم بل المقصود بيان ان فى الطبيعى ثلث اعتبارات الاول نفسه مع قيد عدمى والثانى مع قيد وجودى والثالث نفسه بلاقيد اللاشرطية كاشف عن نفس الطبيعة المعراة عن التقيدات الوجودية اوالعدمية فى الملحوظ او اللحاظ كما يقال ان فى الجنس ثلث اعتبارات بشرط لاشئ ويسمى مادة وبشرط شئ فهو نوع ولابشرط شئ فهو جنس (واعلم ان المنطقى من المعقولات الثانية) هذا شروع فى بيان وجود هذه المفهومات وعدمها فى الخارج فقال ان الكلى المنطقى من المعقولات التى تعرض للشئ فى الذهن فصار معروضه معقولا اولا وهذا معقولا ثانيا (ومن ثمه) اى من

اجل كونه من المعقولات الثانية التى ظرف عروضها ليس الا الذهن (لم يذهب احد الى وجوده) اى وجود المنطقى (فى الخارج) فان المعقولات الثانية ليست بموجودة فى الخارج لما عرفت (واذا لم يكن المنطقى موجودا لم يكن العقلى) المركب منه ومن معروضه (موجودا) اذ انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فالمنطقى والعقلى ليسا موجودين فى الخارج وانما هما من الموجودات الذهنية فقد ظهر حال المنطقى والعقلى (بقى الطبيعى) اى الكلى الطبيعى (اختلف فيه) بانه موجود فى الخارج ام لا (فمذهب المحققين ومنهم) اى من المحققين (الرئيس) ابو على ابن سينا (انه) اى الطبيعى (موجود فى الخارج بعين وجود افراده) يعنى ليس للكلى وجود سوى وجود الافراد بل وجودها عين وجود الكلى (فالوجود واحد بالذات فى الخارج والموجود اثنان فى الذهن) اذ العقل يعتبر الطبيعة من حيث هى هى مع قطع النظر عن العوارض وحينئذ يحصل اثنان الطبيعة المطلقة والطبيعة المخلوطة وهما متغايران (وهو) اى الوجود (عارض لهما) اى الكلى والافراد (من حيث الوحدة الخارجية) تلخيصه ان الكلى الطبيعى موجود فى الخارج عند المحققين والشيخ الرئيس بعين وجود الافراد وهى الاشخاص وليس للكلى وجود مغاير لوجودها لان الشخص عندهم عبارة عن الطبيعة الكلية المعروضة للتشخص بحيث لايكون التشخص والتقييد داخلا فيه فحينئذ يكون الطبيعة والاشخاص متحدتين بالذات متغايرتين بالاعتبار ولا يوجد الطبيعة فى الخارج مجردة عن التشخص ولواحقه بل انما توجد من حيث الاقتران بالتشخص فالوجود واحد بالذات عارض للكلى والتشخص من حيث الوحدة الخارجية وهما موجود ان بهذا الوجود فالموجود اثنان بوجود واحد عارض لهما (فان قلت اتحاد العارض ينافى تعدد المعروض فكيف يكون الوجود الواحد عارضا للمعروضين (قلت الوجود الواحد لايعرض للموجودين الا من حيث الوحدة فمعروضه واحد فحينئذ يكون واحدا بالذات والموجود ايضا كذلك واما بحسب الاعتبار فالموجود اثنان والوجود ايضا يختلف بهذا الاعتبار فلا يلزم المحذور (واستدل على وجود الكلى الطبيعى بان الكلى جزء الموجود الخارجى كالجسم بالنسبة الى الاشخاص الجسمية الموجودة فى الخارج والانسان بالنسبة الى اشخاصها ولاشك ان الاشخاص موجودة فى الخارج فجزء الموجود لابد ان يكون موجودا فيه والايلزم انتفاء الكل فى الخارج ضرورة استلزام انعدام الجزء فى ظرف انعدام الكل فيه وانت تعلم بان هذا الدليل موقوف على اثبات جزئية المهية الكلية للموجودات الخارجية وهو فى حيز الخفاء بحسب النظر الدقيق لجواز ان يكون الكليات منتزعة من الجزئيات واعراضا عامة لها ولو سلمناه فنقول ان اريد انه جزء للاشخاص فى الخارج فممنوع وان اريد انه جزء لها فى الذهن فمسلم لكن الاجزاء العقلية للموجودات الخارجية لايجب ان تكون موجودة فى الخارج وله دلائل اخرى مذكورة فى المطولات (ومن ذهب منهم الى عدمية التعين) بان قال التعين اعتبارى محض لاوجود له اصلا (قال بمحسوسيته) اى الكلى (ايضا فى الجملة) اعم من ان يكون بالذات او بالعرض (قال فى الحاشية يعنى ما كان

افراده محسوسة بالذات كالضوء واللون كان هو المحسوس حقيقة فان المعدوم لايكون محسوسا بالضرورة وغير الطبيعة لاوجودله في الحقيقة وما كان افراده محسوسة بالعرض كالجسم وسائر اعراضة كان هو ايضا كذلك واليه يشير قول بعض العارفين قدس سره مارايت شيئا الارايت الله فيه وقد قالوا ان الممكنات لم تشم رائحة الوجود وشرح مثل هذه الكلمات لايليق بهذا المقام فانه طور فوق طور العقل المتوسط وهذا هو المراد من قولهم طور وراء طور العقل والا فالمعرفة لايخرج عن حد الادراك والمدرك ليس الا العقل انتهى (حاصله انهم قائلون بوجود الكلى الطبيعى لكن لم يذهب الى محسوسيته الا من ذهب الى عدمية التعين لان من قال بوجوديته فعنده ليس المحسوس الا التعين ومن ذهب الى عدميته وقال انه اعتبارى محض لاوجودله اصلا وليس الموجود الا الطبيعى فقال بمحسوسية الطبيعى ايضا فى الجملة بمعنى ان ما كان افراده محسوسة بالذات يكون ايضا محسوسا بالذات كالضوء واللون فان الحس لايرد الا على افرادهما وهى محسوسة بالذات فهما ايضا محسوسان بالذات فالكلى حينئذ يكون محسوسا بالذات لان المعدوم لايكون محسوسا بالضرورة وغير الطبيعة لاوجودلها حقيقة وانما الوجود للطبيعة فيكون هى المحسوس حقيقة وما كان افراده محسوسة بالعرض كالجسم وسائر اعراضه فان المحسوس فى الجسم ليس الا اللون ولواحقه والجسم محسوس بالواسطة فالكلى حينئذ لايكون محسوسا الا بالعرض والمراد بالمحسوس بالذات ما لايكون بواسطة الغير اصلا سواء كان واسطة فى الثبوت اوفى العروض كالضوء اويكون بواسطة فى العروض كاللون والمحسوس بالعرض مايكون بواسطة الغير واسطة فى العروض كالجسم فان المحسوس حقيقة انما هو اللون والجسم محسوس بالعرض فقوله واليه اى الى عدمية التعين يشير قول العارفين بالله مارايت شيأ من الممكنات الارايت الله فيه لان الممكنات المتعينات لما كان تعيناتها عدمية تابعة للاعتبار فالمرئى فيها لايكون الا المتعين الحقيقى الذى ليس تعينه باعتبار المعتبر بل جميع التعينات ظلال لتعينه الحقيقى ثم اذا اعتبر التعينات فى الممكنات تكون ايضا مرئيات بهذا الاعتبار والا ففى الحقيقة ليس الا هو وقد قالوا ان الممكنات لاوجودلها اصلا وليس الموجود الا الله وهو الوجود البحت وانما وجود الممكنات ظلال وجود الواجب فهى فى ذاتها فانية لابقاء لها الا به فلم تشم رائحة الوجود حقيقة وشرح مثل هذا الكلام فى علم التصوف وكتب الصوفية مشحونة به والعقول المتوسطة كعقولنا لاتصل اليه الا بفضل الله ومنه وهذا هو المراد من قولهم طور وراء طور العقل لانه لايدركه العقل اصلا لان المعرفة لايخرج عن حد الادراك والمدرك ليس الا العقل فكيف يكون طورا وراء طور العقل فافهم واحفظ (وهو) اى وجود الطبيعى مع محسوسيته فى الجملة (الحق) ولايخفى ان الشئ لايصير محسوسا بالذات او بالعرض الا بعد اقترانه بعوارض مخصوصة من الاين والوضع ونحوهما فالطبيعة لما اعتبرت مجردة عنها لايكون محسوسة لا بالذات ولا بالعرض فمحسوسية الكلى الطبيعى بدون اقترانه بالعوارض غير معقول فافهم (وذهب شرذمة) اى جماعة فى القاموس الشرذمة بالكسر القليل من الناس (قليلة) صفة كاشفة اوباعتبار تجرده عن القلة (من المتفلسفين)

اى من حكماء الفلاسفة (الى ان الموجود) فى الخارج (هو الهوية) اى الصورة الشخصية (البسيطة) غير مركبة من ذات الكلى والتشخص بل هى تشخص فقط ولا كثرة فيها اصلا (والكليات) اى الذاتيات (منتزعة عقلية) ينتزعها العقل من هذه الهوية لا انها موجودة (حاصله ان جماعة قليلة من الحكماء قالوا ان الموجود فى الخارج هوية شخصية بسيطة غير مركبة من ذات الكلى والتشخص والكليات منتزعات من هذه الهويات لان الكلى لو كان موجودا فى الخارج لما صح حمله على كثيرين لان الموجود الخارجى متشخص والمتشخص يمتنع حمله على كثيرين وايضا الاشخاص متعددة ومتصفة بصفات متضادة مثلا زيد موجود وعمرو معدوم وزيد متحرك وعمرو ساكن وغير ذلك فلو كان الكلى موجودا فيها يلزم وجود امر واحد فى امكنة متعددة وهى الاشخاص واتصاف شىء واحد بصفات متضادة فى وقت واحد هذا خلف (انت خبير بان القائلين بوجود الكلى فى ضمن الاشخاص لا يقولون بحمله على كثيرين من حيث اقترانه بالتشخص بل الكلى من حيث هو محمول على كثيرين وموجود فى ضمن الاشخاص ووجود امر واحد مشخص جزئى فى امكنة متعددة محال والكلى ليس بمشخص ولا من حيث التشخص يوجد فى الامكنة المتعددة بل هو من حيث نفسه موجود فى الاشخاص ولا باس به وكذا اتصاف الجزئى بصفات متضادة محال لا اتصاف الكلى الذى يوجد فى الافراد ويتصف باعتبار كل فرد بصفة كما لا يخفى والاستاذ المحقق قدس سره رضى بهذا المذهب للشرذمة القليلة وبسط البيان فى اثباته فى شرحه فان شئت فارجع اليه (وليت شعرى) اى ليتنى علمت قال فى الصحاح شعرت بالشىء بالفتح اشعر به شعرا اى فطنت له ومنه قولهم ليت شعرى اى ليتنى علمت وهذا اشارة الى ضعف هذا المذهب بيانه انه (اذا كان زيد مثلا بسيطا من كل وجه) بحيث لا يكون فيه كثرة اصلا كما عند صاحب هذا المذهب (ولوحظ اليه) اى الى زيد البسيط (من حيث هو هو) اى من حيث نفسه (من غير نظر الى مشاركات ومباينات حتى) قطع النظر عن لحاظ (الوجود والعدم كيف يتصور منه) اى من زيد (انتزاع صور متغايرة فلا بد له) اى لصاحب هذا المذهب (من القول) اى من ان يقول (بان للبسيط الحقيقى) الذى لا كثرة فيه اصلا (فى مرتبة تقومه وتحصله صورتين متغايرتين مطابقتين له) اى للبسيط (وهو) اى هذا القول (قول بالمتنافيين) لان البساطة تنافيه فعلى تقدير انتزاع الصورتين يصير مركبا فيلزم اجتماع البساطة والتركيب فى شىء واحد وهذا اجتماع المتنافيين تلخيصه التزييف بان القول بوجود الهوية البسيطة وانتزاع الكليات عنها باطل لاستلزامه اجتماع المتنافيين بيانه ان البسيط اذا لوحظ من حيث هو هو مع قطع النظر عن مشاركاته ومبايناته حتى قطع النظر عن الوجود والعدم ايضا لا يتصور انتزاع صور متغايرة عنه مثل الحيوان والناطق لان الضرورة شاهدة على ان انتزاع الكثرة يقتضى الكثرة فى نفس ذاته فاذا قيل ان الكليات منتزعة من هذا البسيط فلا بد من القول بان للبسيط الحقيقى فى مرتبة تقومه صورتين متغايرتين موافقتين لهذا البسيط وفى نفسه كثرة ليصح انتزاع الكليات منه والقول بالكثرة ينافى البساطة لانها

لا كثرة

لا كثرة فيا اصلا رالقول بالانتزاع مستلزم للكثرة التى ينافى البساطة فكيف ينتزع الكليات منه والايلزم اجتماع المتنافيين وهو باطل فما يستلزمه ايضايكون باطلا فبطل مذهب الشر ذمة القليلة ويردعليه النقض بالواجب تعالى بانه بسيط وينتزع عنه الصفات الكثيرة فافهم (وهذا) اى الاختلاف الذى مر آنفا (فى) وجود (المخلوطة) بالعوارض (و) وجود (المطلقة) عن العوارض (واما المجردة) التى مع عدم العوارض (فلم يذهب احد) من الحكماء (الى وجوده) اى وجود ذلك المجردة وتذكير الضمير باعتبار التعبير عنه بالكلى (فى الخارج) اذلو كان موجودا فى الخارج لكان مختلطا بالعوارض الخارجية البتة فلم يبق مجردة مع انه فرض مجردة فالمهية المجردة عن العوارض ليس لها وجود فى الخارج ولم يذهب احد الى وجوده فيه (الاافلاطون) واستدل من قبله بان الانسان من حيث هو هو قابل للمتقابلات والالم يعرض شئ منها له اذ ما لايكون معروضا يستحيل ان يكون قابلا لشئ وكل قابل موجود بالضرورة فالانسان المجرد موجود (ورد هذا الاستدلال بان المهية من حيث هى هى قابلة للمتقابلات لاالمهية المجردة ولو كانت موجودة لكانت مكتنفة بها فصارت مخلوطة ولم يبق مجردة (وهى) اى المجردة (المثل الافلاطونية) اى المثل الذى ينسب الى افلاطون لانه قال بوجود المثال وهذا المثال انما هى المهية المجردة (وهذا) اى وجود المجردة (مما يشنع به) اى يطعن (عليه) اى على افلاطون يعنى بسبب كونه قائلا بوجود المثل التى هى الماهية المجردة طعن على افلاطون بانه كان من مقتدى الحكماء ووقع منه هذا القول الذى فساده بين غير مخفى على آحاد الناس (لايذهب عليك ان المثل يطلق على معان كثيرة ففى بحث المهية يطلق على الطبائع الازلية الابدية المتمايزة عن جميع افرادها وفى بحث فصل العوالم يطلق على عالم المثال المتوسط بين عالم الغيب والشهادة وفى اثبات الصورة يطلق على الجوهر المجرد عن المادة وفى مبحث العلم يطلق على الصورة العلمية القائمة بنفسها فصار قول افلاطون من قبيل المتشابهات لايعلم بمراده الاالله فليس مورد الطعن بالاحتمال لاسيما اذا وجد الاحتمال فى كلام مقتدى الحكماء اساطين الحكمة يحمل على المحمل الصحيح كماهو شانه وقديقال ان المجرد يطلق على معنيين الاول المهية المجردة عن جميع العوارض الذهنية والخارجية وكلهم متفقون على انها ليست بموجودة والثانى المهية المجردة عن بعض العوارض فلاباس بوجودها بهذا المعنى ولعل مراد افلاطون بوجودها وجودها بهذا المعنى انت تعلم ان هذا التوجيه خلاف المشهور اذ لم ينكر احد وجود المهية المجردة بهذا المعنى ولو كان محل التشنيع (هل توجد) اى المجردة (فى الذهن قيل لا) اى لايوجد فى الخارج لانها لو كانت موجودة فى الذهن لكانت موصوفة بالوجود الذهنى فلم يبق مجردة عن جميع العوارض هف (وقيل نعم) توجد فى الذهن لان العقل يلاحظ الشئ بدون ان يلاحظ مع شئ آخر ولاشك ان تلك الملاحظة وجود ذهنى ومجردة عن العوارض ولا يتصور هذا فى الخارج لان الذهن ظرف الخلط والتعرية بخلاف الخارج (وهو) اى وجودها فى الذهن (الحق فانه لا حجر) اى لا منع (فى التصورات) حاصله ان وجود المهية المجردة فى الذهن حق لانه

لامنع لتصور العقل فهو يتصور كل شئ حتى يتصور نقيضه فلامانع للعقل من ان يتصور المجردة
عن جميع العوارض مطلقا بان يلاحظها معراة عنها وان كانت متصفة فى نفس الامر بواحد منها الا
ترى ان العقل يحكم ان المجردة وجودها محال فى الخارج فما لم يتصورها كيف يحكم عليها (قال
فى الحاشية هل يوجد المجردة فى الذهن قيل لايوجد لان وجودها فى الذهن من العوارض وقيل
يوجد لان الذهن يمكنه تصور كل شئ حتى عدم نفسه ولاحجر فى التصورات فلا يمتنع ان تعقل
المهية المجردة وقيل ان شرط تجردها من الامور الخارجية وجدت وان شرط تجردها مطلقا فلا توجد
انتهى فالحق وجود المجردة فى الذهن اذا قيل ان الوجود الذهنى ليس من عوارضها وثابت لها فى نفس
الامر من دون ان يعتبرها العقل متصفة به والافكما ترى فانه دقيق * (فصل معرف الشئ مايحمل
عليه) اى على الشئ (تصورا تحصيلا) اى لافادة التصور التحصيلى وهو تحصيل صورة غير حاصلة
كما فى التعريف الحقيقى (او تفسيرا) اى لافادة التصور التفسيرى وهو الالتفات الى الصورة
الحاصلة فى الذهن ثانيا كما فى التعريف اللفظى (فان قلت ان التعريف يكون فيه تصور محض والحمل
يقتضى التصديق فكيف عرف المصنف رح المعرف بمايحمل على الشئ (قلت ايراد الحمل لكشف
تعريف المعرف لان الحمل مقصود فيه بالذات وانما المقصود فيه التصور المحض والحمل ليس
بمقصود فيه فايراد الحمل بهذا النهج لايضره (والثانى) اى التصور التفسيرى التعريف (اللفظى)
كما يقال فى تعريف الغضنفر الاسد (والاول) اى التصور التحصيلى التعريف (الحقيقى) كما
يقال فى تعريف الانسان الحيوان الناطق (ففيه) اى فى الحقيقى (تحصيل صورة) سواء كان بالكنه
او بالوجه (غير حاصلة) تصريح بما علم ضمنا (فان علم وجودها) اى وجود الصورة فى الخارج
فان الوجود المعتبر فى الحقيقى المقابل للاسمى هو الوجود العينى (فهو) اى التعريف (بحسب
الحقيقة والا) اى وان لم يعلم بوجودها فى الخارج سواء كان موجودا او معدوما (فهو بحسب الاسم)
قال فى الحاشية وجود الصورة فى الخارج كماهو المراد مبنى على ماهو التحقيق من ان حصول الاشياء
انماهو بانفسها فى الذهن وباعيانها لاباشباحها وامثالها ومافى الآداب الباقية من انه مبنى على اتحاد
العلم والمعلوم بالذات فيدل على عدم علمه بالفرق بين هاتين المسئلتين وذلك عجيب وبالجملة
المراد من المعلوم فى مسئلة الاتحاد انماهو الصورة الذهنية لاالحقيقة الخارجية كما لايخفى على
المتدرب وقد اشرنا اليه فى صدر الرسالة وان كنت فى ريب فارجع الى موضع تحقيقه من كتب السلف
انتهى قوله وجود الصورة الخ جواب سؤال مقدر تقرير السؤال ان الصورة مايحصل من الشئ فى
الذهن فكيف يصح ان المراد بقوله فان علم وجودها وجود الصورة فى الخارج اذ الصورة لاوجود لها فيه
فاجاب المصنف رحمه الله تعالى بان وجود الصورة فى الخارج كماهو المراد مبنى على ماهو التحقيق من
ان حصول الاشياء بانفسها فى الذهن فما وجد فى الذهن يكون متحدا مع ماوجد فى الخارج بحسب
المهية فبهذا الاعتبار قيل بوجود الصورة فى الخارج واجاب عنه صاحب الآداب الباقية بان القول
بوجودها فيه اما بناء على حمل الصورة على ذى الصورة او على ماهو التحقيق من اتحاد العلم والمعلوم

بالذات

بالذات وتغايرهما بالاعتبار والافالموجود فيه انما هو ذوالصورة لاهى واشار المصنف رحمه الله الى رده بقوله ومافى الآداب الباقية الخ حاصله ان القول بالابتناء على اتحاد العلم والمعلوم يدل على عدم علم صاحب الآداب الباقية بالفرق بين مسئلة الاتحاد و بين مسئلة حصول الاشياء بانفسها وذلك عجيب لان المعلوم فى مسئلة الاتحاد انما هو الصورة الذهنية فانها من حيث هى معلوم ومن حيث القيام علم لا الحقيقة الخارجية كما يدل عليه كتب السلف وفى مسئلة حصول الاشياء يكون الصورة الذهنية عين الحقيقة الخارجية فاين هذا من ذلك فالقول باتحاد المسئلتين تدل على الغفلة عن الفرق فظهر ان بناء القول بوجود الصورة فى الخارج على حصول الاشياء بانفسها الا كما قال صاحب الآداب الباقية انت خبير بان الصورة كما تطلق على الصورة الذهنية كذلك تطلق على نفس الشئ من حيث هو كما هو المفهوم من كتب السلف ولاشك ان المعلوم ليس هو الصورة الذهنية ولا الخارجية بل هو نفس الشئ مع قطع النظر عن العوارض الذهنية والخارجية ففى مسئلة اتحاد العلم ايضا يمكن عينية الصورة الخارجية فالمسئلتان متلازمتان والبناء على واحد منهما يستلزم البناء على آخر فمن اين يلزم عدم العلم بالفرق بينهما فالتعجب عجب فافهم (وتلخيص المقام ان التعريف على قسمين الاول حقيقى وهو مافيه تحصيل صورة غير حاصلة والثانى لفظى وهو ما لايكون فيه تحصيل صورة بل يكون التفات الى الصورة الحاصلة فى الذهن ثانيا كما فى تعريف الغضنفر بالاسد فان صورة الاسد كانت حاصلة لنا لكن اذا اورد فى تعريف الغضفر يلتفت اليه ثانيا والحقيقى على قسمين تعريف بحسب الحقيقة ان كان تحصيل صورة غير حاصلة التى علم وجودها فى الخارج كالحيوان الناطق فى تعريف الانسان وهو قد يكون بالكنه وقد يكون بالوجه وتعريف بحسب الاسم ان كان تحصيل صورة غير حاصلة لم يعلم وجودها فى الخارج سواء وجدت فيه اولم توجد كتعريف العنقاء بالطائر المخصوص الذى عدم وجوده بدعاء نبى من الانبياء وهو ايضا اعم عن ان يكون بالكنه او بالوجه فكل واحد منهما يكون حد اورسما تاما وناقصا فيرتقى اقسام التعريف الى التسعة اربعة للتعريف الحقيقى بحسب الحقيقة وهى حد ورسم وكل منهما تام وناقص واربعة للتعريف بحسب الاسم وهى حد ورسم وكل منهما تام وناقص والقسم التاسع اللفظى والتعريفات للامور الاعتبارية كالوجود والامكان والوجوب من قبيل التعريف بحسب الاسم وعند البعض قد يكون من الحقيقة ايضا واراد به اعلم وجوده اعم من الوجود الخارجى ومن الوجود النفس الامرى فبعد العلم بهذا الوجود يكون من الحقيقة (ولابد ان يكون المعرف) بالكسر (اجلى) من المعرف بالفتح لانه لو تساويا لما تحصل افادة احدهما بالاخر كما يشهد به الوجد ان (فلا يصح) اى التعريف (بالمساوى معرفة) اى يكون معرفة احدهما مساويا لمعرفة الاخر ولا يكون اجلى واظهر من الاخر لما عرفت ولايصح ان يكون مساويا فى الجهالة بحيث اذا جهل احدهما جهل الاخر كتعريف المتضائفين بالاخر نحو تعريف الاب لمن له الابن وتعريف الابن لمن له الاب فانهما يتعقلان معا ولا يمكن تعقل احدهما بدون الاخر (ولا) لايصح التعريف

(بالاخفى) اى بما هو خفى غير ظاهر مثل ظهور المعرف كما يقال النار اسطقس فالنار اظهر من الاسطقس والتعريف انما يكون للكشف وايراد الاخفى مناف للكشف فلا يورد فى التعريف (و) لابد (ان يكون مساويا للمعرف) فان قلت قد سبق ان المعرف لابد ان يكون اجلى من المعرف وهذا يدل على كونه مساويا له فيلزم المنافاة بين القولين قلت المراد بالمساواة فى الصدق بحيث كلما صدق عليه المعرف صدق عليه المعرف ومامر من كونه اجلى المراد اجلى فى المعرفة بان يكون معرفته اظهر بالنسبة الى معرفة المعرف لافى الصدق فاندفع المنافاة (فيجب الاطراد والانعكاس) يعنى اذا شرط التساوى بين المعرف والمعرف فيجب كون التعريف مطردا ومنعكسا اى مانعا وجامعا فمعنى الاطراد متى صدق المعرف صدق المعرف بالفتح فيلازمه المنع ولهذا يفسر الاطراد بالمنع ومعنى الانعكاس متى انتفى المعرف انتفى المعرف بالفتح ويلازمه الجمع وبهذا يفسر به (فلا يصح) التعريف (بالاعم) من المعرف (و) لا (الاخص) منه لشرط التساوى فيه وفقده فيهما والمقصود من التعريف التمييز والكشف والاعم لايفيد التمييز لان تصوره لايستلزم تصور الخاص والاخص اقل وجودا من الاعم فكان اخفى منه فكيف يصلح لتعريف الشيء وكشفه ولاحاجة الى اخراج التعريف بالمبائن لخروجه عن تعريف المعرف فان المعتبر فيه الحمل على المعرف كما عرفت والمبائن لايكون محمولا او يقال ان الاعم والاخص مع قربهما الى الشيء بالنسبة الى المبائن لما لم يصلحا لتعريفه فالمبائن بالطريق الاولى لايكون صالحا (والتعريف بالمثال تعريف بالمشابهة المختصة) هذا جواب سؤال مقدر تقرير السؤال ان كثيرا مايعرف الشيء بالمثال وهو قد يكون اخص كقول النحو بين الاسم كزيد والفعل كضرب وقديكون مبائنا كقولك العلم كالنور والجهل كالظلمة وكتعريف الرجل الشجاع بالاسد فكيف يصح تعريف المعرف بما لايحمل لان المبائن غير محمول مع انه قديكون معرفا وكيف يصح قوله ولايصح بالاخص لان المثال قديكون اخص ويكون التعريف به كما عرفت تحرير الجواب ان التعريف بالمثال ليس تعريفا بالمبائن والاخص اذليس المراد منه التعريف بنفس المثال بل المراد تعريف ذلك الشيء بخاصة مختصة له باعتبار المقايسة وهى المشابهة المختصة بالمثال فصار تعريفا بالخاصة وهو رسم ومحمول عليه ومساوله فى الصدق لا اخص ولامبائن والاستاذ المحقق قدس سره بين السؤال بالمبائن فقط والاولى مابينت لما عرفت ولعل ترك الاخص لظهوره (فان قلت الوصف الذى بالمشابهة بين المثال والممثل مشترك بينهما لااختصاص له لاحدهما والمشابهة من الطرفين فكيف يكون التعريف بها تعريفا بالخاصة (قلت مشابهته بذلك غير مشابهة ذلك بهذا فيكون التعريف بها تعريفا بهذا الاعتبار واعترض عليه قدوة العرفاء وعمدة العلماء صاحب المقامات السنية والمراتب العلية جدى احمد عبدالحق قدس الله سره وافاض علينا بركاته وفيوضه بانه لايخفى عليك ان المشابهة هى المشاركة فى وصف فحينئذ لايصح اما ان يكون المثال مساويا للممثل اواعم او اخص او مبائنا فعلى الثلثة الاخيرة

فالوصف

فالوصف اما مساو للمثال او اعم او اخص وايا ما كان يحتمل ان يكون مساويا للممثل او اخص ولا شك انه على الاخيرين لا ينتج المطلوب وادعاء المساواة فى حيز الخفاء كما لا يخفى على المتامل فالاولى ان يقال التعريف بالمثال ليس تعريفا حقيقة بل يطلق عليه مسامحة فتفكر انتهى كلامه (وقال البعض ان فى التعريف بالمثال قد يكون مجرد الالتفات والاحضار فحينئذ صار تعريفا لفظيا فالقول بكونه من الرسوم على الاطلاق غير صحيح الا ان يقال التعريف اللفظى لا يجوز بالاخص ايضا فافهم (والحق جوازه) اى جواز التعريف (بالاعم) لان الاعم ايضا يميز الشئ عن بعض ماعداه ولم يتعرض للاخص مع ان الامتياز ايضا يحصل به لان الاخص لا يكون مرآة لملاحظته الا من حيث اتحاده بالاعم والاخص فرد من الاعم وهو شامل له دون العكس فيمكن ان يلتفت بالاعم الى الاخص دون العكس ولا يخفى عليك ان التصور يحصل منهما واما التميز التام لا يحصل الا بالمساوى (فان قلت هذا ينافى لما مر من شرط المساواة فى التعريف اذ الاعم ليس مساويا فى الصدق للاخص فانتفى شرط التعريف واذا فات الشرط فات المشروط فكيف يصح التعريف بالاعم (قلت ان المتاخرين شرطوا المساواة فى التعريف ولم يجوزوه بالاعم واختار المصنف اولا مذهب المتاخرين ورجع عنه فى التجويز الى مذهب القدماء نظرا الى انه يكفى للتعريف امتياز المعرف عن بعض اغياره والاعم مفيد لهذا الامتياز والمساواة انما شرطت للمعرف التام الذى هو مميز للمعرف عن جميع ماعداه والمتاخرون لما نظروا الى ان الاعم لا يفيد هذا الامتياز التام لم يعدوه ولم يجوزوا التعريف به وشرطوا التساوى وانت تعلم ان هذا الشرط يخرج التعريف بالفصل البعيد فافهم (وهو) اى التعريف (حد ان كان المميز) المذكور فى التعريف (ذاتيا) من الذاتيات كتعريف الانسان بالناطق (والا) اى وان لم يكن المميز المذكور ذاتيا له بل من العوارض (فهو) اى فهذا التعريف (رسم) كتعريف الانسان بالضاحك (تام) اى فالمعرف تام سواء كان حدا او رسما (ان اشتمل) اى المعرف (على الجنس القريب كتعريف الانسان بالحيوان الناطق و بالحيوان الضاحك فالاول حد تام والثانى رسم تام (والا) اى وان لم يشتمل على الجنس القريب سواء اشتمل على الجنس البعيد او لم يشتمل على الجنس اصلا بل على المميز فقط (فناقص) فالمعرف ناقص سواء كان حدا كتعريف الانسان بالجسم الناطق او بالناطق فقط او رسما ناقصا كتعريف الانسان بالجسم الماشى او بالجسم الضاحك او بالماشى فقط (فالحد التام ما اشتمل على الجنس والفصل القريبين) كالحيوان الناطق (وهو) اى الحد (الموصل الى الكنه) اى يحصل به كنه المحدود لان حقيقته ليست الا هو فمناط الحدية الاشتمال على الذاتى المميز والرسمية الاشتمال على العرضى كذلك ومناط التمامية الاشتمال على الجنس القريب فما كان منهما مشتملا على الجنس القريب يكون تاما سواء كان حدا او رسما وان لم يكن كذلك فهو ناقص سواء كان مشتملا على المميز فقط كتعريف الانسان بالناطق او الضاحك او مع الجنس البعيد او مع العرض العام فكلاهما ناقص الا ان المشتمل على الذاتى يسمى بالحد الناقص وماسواه بالرسم الناقص فالمركب من الفصل والخاصة والمركب من الجنس والعرض العام معا ليس معرفا اصلا او يقال انه داخل فى الرسم الناقص

فافهم (ويستحسن تقديم الجنس) هذا بيان الترتيب فى التعريف بالجنس والفصل فالمستحسن فيه تقديم الجنس على الفصل بان يقال الانسان حيوان ناطق لا ان يقال ناطق حيوان وان كان هذا ايضا مفيدا بالكنه وجه الاستحسان ان الجنس اعم والاعم اظهر عند العقل من الخاص والفصل خاص مخصص للاعم وتقديم الاظهر احسن والتميز بعد الابهام الذ واطوع للنفس ويسهل الانتقال منه الى ماينتقل اليه وماقال البعض من وجوب التقديم فى الحد التام زعما منه ان الجنس يحصل بالجزء الصورى والفصل جزء صورى فلو اخر لم يبق حدا تاما ليس بشىء اذ ليس للحد التام جزء خارج عن الجنس والفصل سواء كان متقدما او مؤخرا وليس للترتيب دخل فى الحدية ليلزم من انتفائه عدم بقائه (ويجب) فى الحد التام (تقييد احدهما) اى الجنس والفصل (بالآخر) بان يقيد الجنس بالفصل ويحصل منهما صورة واحدة مطابقة للمحدود ضرورة ان الانتقال انما يحصل بها (وهو) اى الحد التام (لايقبل الزيادة والنقصان) بانه قد يكون زايدا وقد يكون ناقصا لان الحد التام عبارة عن جميع الذاتيات بحيث لايشذ شىء عنها فكيف يقبل الزيادة والنقصان (فان قلت ان تعريف الانسان بالحيوان الناطق حد تام وكذا تعريفه بجسم نام حساس متحرك بالارادة ومدرك للكلى والجزئى ايضا حد تام ولاشك ان هذا زائد على الاول (قلت هذه الزيادة فى اللفظ فقط ولااعتبار لها لان الحيوان الناطق عبارة عن مجموع ماذكر وليس شيئا اخر جازائدا على الحيوان الناطق واما الحد الناقص فانه يقبل الزيادة بان يذكر فيه الجنس البعيد بمرتبة او بمرتبتين وفصلان او يذكر فصل واحد والرسم التام والناقص كلاهما يقبلان الزيادة والنقصان لتعدد الخواص وكثرتها فيجوز ان يذكر فيهما كلها او بعضها (والبسيط لايحد) هذا بيان ان مايذكر فى تعريف البسيط ليس حدا له لان البسيط لايكون له جزء والتحديد انما يكون بالاجزاء فالبسيط لايحد (وقد يحد به) هذا بيان ان البسيط وان لم يكن له حد فى نفسه لكن يجوز ان يدخل فى حد الآخر ويحد به فقال قد يحد به اى فى بعض التصور يحد بالبسيط كمايحد المركب من الجنس العالى الذى هو البسيط كالانسان المركب من الجوهر وغيره والجوهر جنس عال بسيط داخل فى تحديد الانسان وفى بعض الصور لايحد به ايضا كمالايحد كالواجب فانه لايحد لكونه بسيطا ولايحد به لعدم دخوله فى تحديد الغير اذلايتركب منه شىء (والمركب يحد) لتحقق مناط التحديد وهو الاجزاء فيه وتركبه منها ويحد به ايضا كالنوع المتوسط وهو الجسم النامى فانه يحد لتركبه منه (وقد لايحد به) اى قد يكون المركب بحيث لايدخل فى تحديد الغير لعدم تركب الغير منه كالنوع السافل لانه مركب فى نفسه وليس الغير مركبا منه فالمركب محدود والبسيط ليس كذلك وفى المحدودية به سواء واما الرسم فكل مايكون له خاصة لازمة بينة يكون مرسوما والافلا (والتحديد الحقيقى) بحيث يعرف كنه الاشياء الموجودة ولايبقى ريب فى ان هذا كنهه فى الواقع (عسير) مشكل اشكالا تامالايقدر عليه البشر ولايعلمه كماحقه الاالخالق القوى والقدير او من افاضه عليه من صاحب القوة القدسية والقلب المنور لان الحقيقة لايعرف الا بالجنس الواقعى والفصل الواقعى وعرفانهما بحيث لايبقى ريب واشتباه متعذر (فان الجنس مشتبه بالعرض العام) لان كليهما عام شامل له

(والفصل)

(والفصل) مشتبه (بالخاصة) لان كليهما خاص مختص مميز للشئ (والفرق) بكون احدهما ذاتيا والآخر خارجا بحيث يتميز الذاتي عن غيره (من الغوامض) محتاج الى الدقة والغموض التام ونحن لانعرف الاشياء الا بالخواص واللوازم ولانعرف بالفصول بانا لانعلم قطعا ان ماحصل لنا من الامور التى نشاهد بها تلك الاشياء كنه لها فالمتعذر هو الاطلاع على الكنه ولايجوز حصول الاشياء فى نفس الامر مع عدم الاطلاع عليه واما المفهومات اللغوية والاصطلاحية فامرها سهل لان اللفظ اذا وضع فى اللغة او الاصطلاح لمفهوم المركب فما وجد فيه ذلك كان ذاتيا له وماليس كذلك كان خارجا عنه فتحديد تلك المفهومات من حيث انها مفهومات وضع اللفظ بازائها فى اللغة او الاصطلاح فى غاية السهولة (ثم ههنا) فى مقام التعريف (مباحث) اى تفتيشات الاول (منها ان الجنس وان كان مبهما) اى معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى اشياء كثيرة (لكن الذهن يخلق له) اى للجنس (من حيث التعقل وحصوله فى العقل (وجودا منفردا) مفعول يخلق (واضاف) اى ينسب (الذهن اليه) الى الجنس (زيادة) كالفصل (لاعلى انه) اى الزيادة وتذكير الضمير على تقدير المضاف (معنى خارج) عن الجنس (لاحق به) اى بالجنس (بل قيده) اى الذهن الجنس بهذا المعنى (لاجل تحصيله) اى تحصيل الجنس (وتعيينه) بان يجعله معينا بهذا المعنى و محصلا به (متضمنا) ذلك المعنى (فيه) اى فى الجنس داخلا فيه بحيث لايكون الجنس باضافة هذا المعنى شيئا آخر بل يبقى جنسا (فاذا صار) الجنس (محصلا) بهذا المعنى وجودا (لم يكن) الجنس (شيأ آخر فان التحصيل ليس بغيره) اى ليس التحصيل بغير الجنس (بل يحققه) و يجعل الجنس محققا معينا (فاذا نظرت الى الحد) اى الى المعرف المركب من الذاتيان كالحيوان الناطق مثلا (وجدته) اى وجدت ذلك المعرف (مؤلفا) اى مركبا (من معانى عدة) اى متعددة كالحيوان والناطق (كل منها) اى من تلك المعانى (كالدر المنثور) اى غير المنظوم فى سلك واحد بحيث يكون كل من هذه المعانى (غير الآخر بنحو من الاعتبار) اى باعتبار ان الجنس غير محصل فى الذهن (فهناك) اى فى الحد المؤلف من المعانى (كثرة بالفعل) فيكون كل منهما غير الآخر بهذا الاعتبار (لايحمل احدهما) اى احد الجزئين فى الحد (على) الجزء (الآخر) فيه بحيث لايكون الحيوان محمولا على الناطق ولا بالعكس (ولايحمل على المجموع) المركب منهما لعدم اتحاده بهذا الاعتبار معه (وليس معنى الحد بهذا الاعتبار) اى اعتبار الكثرة (معنى المحدود) المعقول من معنى طبيعة واحدة (لكن اذا لوحظ الى ابهام احدهما) اى احد الجزئين (فقيد احدهما بالآخر متضمنا) ذلك الآخر (فيه) اى فى احدهما (ووصف توصيفا) بحيث يجعل احدهما موصوفا والآخر صفة (لاجل التحصيل والتقويم) اى لان يحصل هذا الشئ ويصير ماهية مقومة (كان) اى الحد (باعتبار هذه الملاحظة شيئا مؤديا) اى موصلا (الى الصورة الوحدانية التى للمحدود وكاسبا لها) اى لهذه الصورة الوحدانية (مثلا الحيوان الناطق فى تحديد الانسان (الذى) قيد فيه احدهما بالآخر على وجه التوصيف (يفهم منه) اى من هذا الحيوان الناطق بالتركيب الوصفى (شئ واحد هو بعينه الحيوان الذى ذلك الحيوان بعينه

الناطق) بحيث لافرق بينهما (كما ان العقد الحملي) اى ما يفيد صحة السكوت مثل زيد قائم (يفيد) اى ذلك الحمل (الصورة الاتحادية التى للموضوع مع المحمول فى الخارج) هذا نظير المطلوب فى حق ان الصورة الوحدانية فى العقد الحملي كما لايحصل من الموضوع والمحمول بدون اعتبار الحكم واتحادهما مع الآخر فى الخارج كذلك الصورة الوحدانية للمحدود من الحيوان الناطق لا يحصل بدون اعتبار التوصيف على النحو المذكور (الا ان هناك) اى فى العقد الحملي (تركيبا خبريا) ليس احدهما قيدا للآخر بل محمولا عليه (ففيه) اى فى تركيب خبرى (حكم) بثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه (وههنا) اى فى الحد (تركيب تقييدى) ليس احدهما محمولا على الآخر بل قيد له (يفيد) ذلك التركيب (تصوير الاتحاد فقط) تلخيص الكلام فى بيان طريق التحديد وتاديته الى المحدود بان الجنس وان كان مبهما بالنظر الى الفصول العارضة وبالنظر الى الانواع المركبة منه لايمكن تحصيله وتحققه حقيقة بدونها فان التحقق والوجود لايكون بدون التعين ولما كان حصوله ورفع ابهامه بهما فكان تحقق الجنس فى الذهن ايضا بهما ولكن التصور لما تعلق بكل شیء فيتعلق بالجنس المنفرد ايضا فحينئذ يكون له فى الذهن وجود منفرد من حيث التعقل لا من حيث التحصل لانه لاتحصل له فى الذهن ولا فى الخارج بدون اقتران الفصول فالذهن يخلق له من حيث التعقل وجودا منفردا ثم اضاف اليه زيادة كالفصل لا على ان الزيادة خارجة عن الجنس لاحقة به كالصورة بالنسبة الى المادة والبياض بالنسبة الى الجسم حتى يكون الجنس شيئا فى نفسه والزيادة شيئا آخر يضاف اليه كما فى الصورة والبياض بل بحيث يقيد الذهن الجنس بهذه الزيادة لتحصيل الجنس والتعيين به فكان الجنس متضمنا بهذا المعنى وهذا المعنى مندمج فيه فبلحاظ الاندماج والتضمن اذا صار الجنس محصلا لم يكن شيئا آخر اذ بهذا التحصيل صار معينا لا مغيرا اذ فى مرتبة الاقتران يكون الفصل عينه فكيف يغيره فالفرق بين الحد والمحدود ان فى مرتبة الحد كثرة بالفعل لتركبه من عدة معان وهو الجنس والفصل وكل منهما غير الآخر بهذا الاعتبار ضرورة ان الجنس له وجود بالفعل والفصل له وجود آخر ولا يحمل احدهما على الآخر ولا على المجموع لان مناط الحمل هو الاتحاد وههنا كل واحد منهما مغاير للآخر ولايكون الحد بهذا الاعتبار عين المحدود الحاصل فى العقل لانه واحد والحد كثير لكن اذا لوحظ الى ان الجنس مبهم لا تحصل له بذاته ما لم يقيد بالفصل واذا قيد به صار محصلا به ومتحدا معه بحيث ينضم وتوصيفه به لاجل التحصيل والتقويم فصار حينئذ شيئا موصلا الى الصورة الوحدانية للمحدود و يصير عينه كالحيوان الناطق فى تحديد الانسان انه شیء واحد هو بعينه الحيوان الذى هو بعينه الناطق لان الحيوان له وجود وتحصل فى الذهن سوى وجود الناطق وتحصله عنه فحينئذ صار امتحدين فيكون مؤديا الى الصورة الوحدانية المعبرة عنهما بالانسان فحاله كحال العقد الحملي فى زيد قائم ان هذه القضية كما تكون مرآة المحكى عنه وتكون المرآة فيها مركبة مفصلة والمرئى واحد بالوحدة الحقيقة كذلك الحد مركب مفصل موصل الى الكنه الذى هو متوحد بالوحدة الحقيقية وليس الفرق بين العقد الحملي والتقييد الابان العلم فى الاول

تصديقى وفى الآخر تصورى وهناك تركيب خبرى يصح السكوت عليه وهنا ليس كذلك فلا فرق بين الحد والمحدود الا بالاجمال والتفصيل (فمجموع التصورات المتعلقة بالاجزاء تفصيلا هو الحد الموصل الى التصور الواحد المتعلق لجميع الاجزاء اجمالا هو المحدود) وههنا اشكال وهو ان الحيوان اذا وصف بالناطق ويكون الناطق صفة له والصفة متقومة بالموصوف ويكون بعد تحصيله فيلزم ان يكون الحيوان محصلا للناطق لا العكس ويكون حاصلا قبله لا به فكيف يصح قول المصنف رحمه الله وصف الجنس توصيفا لاجل التحصيل والتقويم اى لاجل تحصيل الفصل لانه كان مبهما واذا انضم اليه الفصل صار محصلا لان توصيفه به يقتضى العكس بناء على قولهم بتقوم الصفة بالموصوف الا ان يقال ان الناطق ليس وصفا قائما بالحيوان حقيقة وان كان بحسب التركيب اللفظى وقع وصفا بل هو جار مجرى الصفة فى ان الموصوف كما يخصص بالصفة كذلك الحيوان كان مبهما واذا انضم الناطق صار مخصصا لا انه صفة وموصوف حقيقة ليلزم المحذور بل الجنس متضمن للفصل والفصل متحد معه ومندمج فيه (فان قلت ان الفصل خارج عن الجنس غير داخل فيه وخاصة له فكيف يصح قول المصنف رحمه الله متضمنا فيه لان التضمن لا يكون الا فى الجزء (قلت هذا القول على طور المحققين الزاعمين باتحاد الجنس والفصل فى مرتبة الافتران فالفصل كانه مندمج فى مرتبة ذات الجنس لاتحاده معه وتحصله به واما على طور غيرهم فيقال المراد بالتضمن هو كون الفصل من الجنس كجزء منه كما ان الجزء يحصل به الكل كذلك الفصل دخل فى تحصيل الجنس فصار مشاركا للجزء فى الوصف المطلق وان كان بين التحصيلين فرق فان التحصيل فى الجزء بحسب الذات والوجود وفى الفصل بحسب الوجود فقط واستعمال لفظ التضمن على كلا التقديرين لا يخلو عن التسامح وقد بسط الاستاذ قدس سره فى شرحه بهذا المقام غاية البسط فان شئت فارجع اليه (فاندفع شك الرازى) هذا تفريع على التحقيق المذكور واشارة الى ان بهذا التحقيق اندفع شك الامام الرازى (وهو ان تعريف الماهية اما بنفسها او بجميع اجزائها وهو) اى جميع الاجزاء (نفسها) اى نفس الماهية (فالتعريف تحصيل الحاصل) اى تحصيل ما هو حاصل قبل التعريف (او بالعوارض) اى يكون تعريف المهية بالعوارض (ولا علم بالحقيقة الا العلم بالكنه) لان غيره لا ينكشف به الشئ حقيقة فلا علم له (والعوارض) اى الامور الخارجة العارضة لها (لا تعطيه) اى لا تعطى الكنه ولا تفيده فلا تعرف بها المهية فبطل التعريف حاصله ان الامام الرازى ذهب الى بديهة التصورات كلها وجهين (الاول ما مر فى اوائل التصورات من ان المطلوب ان كان مشعورا به يلزم تحصيل الحاصل وان لم يكن مشعورا به يلزم طلب المجهول وقد مر جوابه فيما سبق فلا نعيده (والثانى بهذا الشك حاصله ان التصور لو كان كسبيا يحصل من المعرف فالمعرف اما عين المعرف وتعريفه بنفسه او بجميع اجزائه وجميع الاجزاء نفسه فالتعريف حينئذ يكون دورا يلزم تحصيل الحاصل لان المعرف يكون حاصلا قبل المعرف بالفتح واما كان نفس المعرف بالفتح وهو حاصل بعد المعرف بالكسر فكان ما هو حاصل قبل حاصلا بعد وهو تحصيل الحاصل لان الحصول للذات واحدة لا يتعدد فالحصول الذى حصل به قبل هو الحصول الذى حصل به بعد

فيلزم تحصيل الحاصل بحصول واحد وهو محال فانه يلزم تقدم الشيء على نفسه وهو دور واما غير المعرف فحينئذ يكون التعريف بالعوارض الخارجة عن المعرف بالفتح فلا يحصل به ذات المعرف اصلا فان العارض لا يفيد كنه المعرف وان اردت تحصيل وجه المعرف فهو ليس بعلم له حقيقة وينسب هذا التعريف اليه ايضا ويجري الترديد فيه بانه اما ان يكون عينه او تمام اجزائه فتحصيل الحاصل او عارضا له فبطل بما مر وكذا الحال اذا كان التعريف ببعض الاجزاء لانه لا يفيد المهية ايضا لانها عبارة عن تمام اجزاء المعرف (فالاقسام باسرها باطلة) فبطل التعريف وانتفى الكسب في التصورات (ومن ههنا) اي من هذا الشك (ذهب) الامام الرازي (الى بديهة التصورات كلها) وقال ليس شيء من التصورات بمكتسب (وحاصل الدفع اختيار الشق الثاني وهو التعريف بجميع الاجزاء ولا نم ان جميع الاجزاء عينه بمعنى انه ليس بينه وبين المجموع تغاير اصلا بوجه من الوجوه حتى بالاعتبار ايضا ليلزم المحذور اذ في الاجزاء يلاحظ الكثرة وفي المهية لا يلاحظ الكثرة فالمعرف جميع الاجزاء في مرتبة التفصيل والمعرف هو الهيئة التي عبارة عن الاجزاء باعتبار الاجمال ومرتبة الاجمال حاصلة بعد التفصيل ومغائرة له بالاعتبار فلا يلزم تحصيل الحاصل ولا الدور فمجموع التصورات المتعلقة بالاجزاء تفصيلا هو الحد الموصل الى التصور الواحد المتعلق بجميع الاجزاء اجمالا وهو المحدود فاندفع شك الرازي (قال في الحاشية ومن ههنا يعلم انه لا فرق بين علم الشيء بالوجه وبين العلم بوجه الشيء وقد تصدى بعضهم للفرق بينهما فان قصد الفرق بالذات فالتصدي تصديع والا فالفرق بالاعتبار لا ينكر انتهى قد وجدت في اكثر النسخ هذه الحاشية مكتوبة على هذا المقام وليس لها ربط بحسب الظاهر مع الكلام وما وقع في نفسي وان لم يطمئن به قلبي والصواب عند ربي ان الرازي بين في تعريف المهية ثلث احتمالات نفسها وباجزائها وبالعوارض فالاول اشارة الى العلم بكنهه والثاني الى العلم بالكنه بقي العلمان علم الشيء بالوجه وعلمه بوجهه فاشار اليهما بقوله او بالعوارض ولم يبين بان يكون التعريف بالعوارض من حيث كونها مرآة لملاحظتها كما يكون في علم الشيء بالوجه او بالعوارض نفسها من غير كونها مرآة للملاحظة كما في العلم بوجه الشيء فمن ههنا تعلم انه لا فرق بين علم الشيء بالوجه وبين العلم بوجه الشيء في انه لا يفيد الشيء اذ حقيقة العلم بالوجه وان كان الانتقال فيه الى الشيء لكن ليس علمه حقيقة بل علم للوجه اذ لو كان فرق لبينه وقد تصدى بعضهم للفرق المذكور بينهما كما تصدى السيد الزاهد ايضا في حاشيته الجلالية فان قصد الفرق بالذات فالتصدي غير مفيد وتصديع محض لما علمت من انه لا فرق بينهما الا بالاعتبار وان قصد الفرق الاعتباري فالفرق ظاهر لكن لا يفيد المطلوب وهو حصول الشيء حقيقة (لا يخفى عليك ان العلم بوجه الشيء ليس قسما آخر سوى العلم بالوجه لا بالذات ولا بالاعتبار لان العلم بوجه الشيء ان كان المعلوم فيه وجه ذلك الشيء فقط بدون ذلك الشيء فلا علم له اصلا فيكون علما بكنهه وان علم به ذلك الشيء ايضا

فهذا هو العلم بالوجه (ولا يقال ان العلم بالوجه يكون الوجه فيه مرآة لملاحظة ذلك الشيء
وفى العلم بوجه لايكون مرآة بل من حيث انه وجه من الوجوه نحصل علم الشئ باعتبار وجهه
(لانا نقول لامعنى انه وجه من وجوهه الا انه ينتقل به الى ذلك الشيء ويلتفت اليه ويعلم به
لكونه وجهه فهذا هو معنى المرآتية وان لم يلتفت اليه فلا علم له اصلا وح يكون علما للوجه فقط
وعلم الوجه فقط عام بكنهه فافهم فانه دقيق ثم اطلعت بعد هذا التحرير على حاشية مكتوبة على بعض
الشروح نقلا عن الشرح الغير المشهور فى ربط هذه الحاشية المنهية بالكلام بان ماقيل من ان
العلم بالوجه لما اعتبر فيه المرآتية فيفيد الشيء ايضا واما العلم بوجهه فكلا لفقدان مناط الافادة
فيه اعنى حديث المرآتية وهذا هو الفرق بينهما فما ذكروه من الفرق لا يخفى سخافته كما فصله
المصنف فى منهيته بقوله ومن ههنا يعلم انه لافرق بين علم الشيء بالوجه والعلم بوجه الشيء
اذ العوارض كلها سواء كانت المرآتية فيها ملحوظة ام لا لاتفيد شيئا اصلا كما عرفت آنفا فالفرق
المسطور من الهباء المنثور * المبحث (الثانى التعريف اللفظى) وهو التعريف الذى يقصد به
بيان ما وضع له اللفظ من حيث انه موضوع له بلفظ اظهر مرادف كتعريف الغضنفر بالاسد (من
المطالب التصورية) لامن المطالب التصديقية كما زعم البعض فالتعريف اللفظى يحصل به المتصور
ايضا (فان قلت ليس فيه تحصيل صورة غير حاصلة فكيف يكون من المطالب التصورية (قلت
فيه احضار صورة من بين الصور المخزونة فعده من التصور على سبيل التسامح الا اذ اثبت انه
يحصل التصور ثانيا فى المدركة فافهم (فانه) اى التعريف اللفظى (جواب ما) اى يقع فى جوابه بانه
اذا سئل عن شيء بما بان يقال ما الغضنفر مثلا فيجاب بالاسد (فكلما هو جواب) كلمة (ما فهو)
اى فهذا الجواب (تصور) هذا دليل لكونه من المطالب التصورية حاصله ان التعريف اللفظى يقع
فى جواب ما مثلا اذا سئل بما الغضنفر يقع فى جوابه انه اسد ومايكون لطلب التصور كما علمت
فكلما يقع فى جوابه يكون تصورا فالتعريف اللفظى الواقع فى جوابه ايضا يكون تصورا وهو
المطلوب والدليل على وقوعه فى جواب ما انه لو لم يصح وقوعه لايتم التعليل على تقديم مطلب
ما الاسمية على ماعداه بانه ما لم يفهم معنى اللفظ لم يمكن التصديق بوجوده ولاطلب حقيقته
ولا التصديق بالمهية المركبة لجواز ان يفهم معنى اللفظ بالتعريف اللفظى فلايقتضى تقديم مطلب
ما الاسمية واما اذا كان اللفظى ايضا من مطلب ما فالتعليل تام فانه حينئذ لايفهم معنى اللفظ الا
من مطلب ما فصار مقدما على جميع المطالب وهو المطلوب فيتم التعليل ويرد عليه ان التعريف
الاسمى مطلب ما الاسمية وبه يفهم معنى اللفظ لابالتعريف اللفظى فانه بعد تصور معنى اللفظ
فلو لم يكن اللفظى داخلا فى مطلب مايتم التعليل ايضا ولايجاب بان الاسمى هو اللفظى فانه سهو بناء
على علم عدم الفرق بينهما ومنشأ هذا السهو انهم قد اطلقوا الحقيقى مقابلا للفظى وقد اطلقوه مقابلا
للاسمى فزعم ان الاسمى هو اللفظى مع ان بينهما بونا بعيدا بان اللفظى لايكون فيه تحصيل صورة
غير حاصلة بل تمييز صورة من الصور المخزونة والاشارة اليها حتى يلوح ان اللفظ بازائها وفى

الاسمى يكون تحصيل صورة غير حاصلة لكن لم يعلم وجودها فاين اللفظى من الاسمى والجواب عنه باثبات التصور فى التعريف اللفظى ثانيا فى المدركة وان كان معقولا لكن ليس عليه دليل قطعى فافهم (الا ترى اذا قلنا الغضنفر موجود فقال المخاطب ما الغضنفر) ولم يفهم المخاطب معناه فيسئل عنه (ففسرناه) اى الغضنفر (بالاسد) فحينئذ حصل للمخاطب تصور معناه (فليس هناك) اى فى هذا التفسير (حكم) ليكون تصديقا فيكون تصورا هذا تاييد لكونه تصورا حاصل ان التعريف اللفظى يكون تفسير المعنى اللفظ ويقع جوابا للسوءال عن معناه عند عدم فهمه واذا فسر بلفظ مرادف يفهم معناه وحصل للمخاطب تصور المعنى فيكون من المطالب التصورية وليس فيه حكم على شئ ليكون من المطالب التصديقية (نعم بيان موضوعية اللفظ فى جواب هل هذا اللفظ موضوع لمعنى بحث لفظى يقصد اثباته بالدليل فى علم اللغة) هذا جواب دخل مقدر تقرير الدخل ان اللفظى كما يكون فيه تفسير اللفظ كذلك يكون فيه تبيين ان هذا اللفظ مثلا لفظ الغضنفر موضوع لمعنى وضع له لفظ الاسد فيقع فى جواب هل هذا اللفظ موضوع لمعنى فقيل انه موضوع للاسد فوجد فيه الحكم بانه موضوع فصار تصديقا تحرير الجواب ان بيان موضوعية اللفظ من المباحث اللغوية التى يقصد اثباتها بالدليل فى علم اللغة وليس له تعلق بالمنطق والكلام ههنا فيما يكون من المباحث المنطقية ففهم موضوعية اللفظ لا يضر كونه من المطالب التصورية فى المنطق ولو كان من المطالب التصديقية يضره وليس كذلك (فمن قال انه) اى التعريف اللفظى (من المطالب التصديقية) يفهم منه موضوعية اللفظ للمعنى (لم يفرق) هذا القائل (بينه) اى بين التعريف اللفظى (وبين البحث اللفظى اللغوى) حاصله ان التعريف اللفظى دائر بين التصور والتصديق بموضوعية اللفظ للمعنى فباعتبار التصور يكون من المعلوم العقلى وباعتبار التصديق من البحث اللغوى لا من العلم التصديقى فمن قال انه من التصديق اشتبه عليه التعريف اللفظى بالبحث اللغوى ولم يفرق بينهما بان اللفظى يكون فيه افادة المعنى وافادة دفع تردد المخاطب فى ان هذا المعنى له وهو بحث لغوى يقصد اثباته بالدليل وليس بهذا الوجه تعريف لفظى (فان قلت مقصود هذا القائل ان مال التعريف اللفظى ومرجعه التصديق لانه ينكر كونه من التصور ومن مطلب ما (قلت فى بحث اللغوى التصديق مقصود وليس بمقصود فى التعريف اللفظى وحصول التصديق مع التعريف اللفظى وفهمه فيه لا يوجب ان يكون مرجعاله والا يرجع جميع اقسام التعريف الى التصديق لحصوله فيها فالغرض فى التعريف اللفظى ليس تصور المعنى من حيث ان اللفظ موضوع له بل الغرض نفس تصور المعنى من حيث انه معنى اللفظ بان يكون الحيثية تعليلية لا تقييدية والتصديق الحاصل فيه لا يتعلق به الغرض بالذات بل هو ضمنى فافهم * المبحث (الثالث مثل) المثل بفتح الميم والثاء المثلثة بمعنى الحال (المعريف) بالكسر (كمثل) اى كحال (نقاش ينقش شبحا) اى صورة فى اللوح (فالتعريف الحقيقى تصوير بحت) ليس فيه شئ آخر سوى التصوير (لا حكم فيه) اى

فى

فى هذا التصوير اصلا حاصله ان حال من ياتى بالتعريف كحال النقاش فى انه كما ينقش النقاش شبحا فى اللوح ويكون هذا الشبح مرآة للالتفات الى ذى الشبح كذلك من ياتى بالتعريف ينقش فى الذهن صورة المعرف بالكسر ويكون هذه الصورة مرآة للمعرف بالفتح اى لحصوله فى الذهن عند القدماء وللالتفات اليه عند المتاخرين ففى النقش ليس الا التصور البحت كذلك فى التعريف ايضا لايكون الا التصور البحت وليس فيه حكم ولافرق بينهما الا ان من ياتى بالتعريف ينقش فى الذهن صورة معقولة والنقاش ينقش فى اللوح صورة محسوسة هذا اذا اراد بالمعرف من ياتى بالتعريف لا المعنى الاصطلاحى المنطقى واما على تقدير المعنى الاصطلاحى فالتشبيه باعتبار ان النقش كما يعرف به ذو الشبح كذلك المعرف بالكسر يعرف به المعرف بان يحصل به صورته او يلتفت اليه وليس فيه شئ آخر سوى هذا التصوير والالتفات فلا حكم فيه والا لكان تصديقا لا تصويرا فاذا قلنا الانسان حيوان ناطق لايقصد به الحكم على الانسان بكونه حيوانا ناطقا بل اردنا ان يتوجه الذهن الى الانسان الذى يعلم بوجه من الوجوه ليكون تصويره على وجه اتم واكمل (فلا يتوجه عليه) اى على المعرف (شئ من الممنوع) اى من المنع والنقض والمعارضة هذا تفريع على عدم الحكم فيه حاصله واذا لم يكن فى التعريف حكم ولايكون الا التصوير البحت فلا يجوز ان يمنع او ينقض او يعارض بشئ اذ لابد لها من الحكم فكما ان النافش اذا اخذ ان يرسم فى اللوح نقشا لم يتوجه عليه منع بل لم يكن له معنى كذلك الحاد فى صورة التحديد لم يتوجه عليه شئ فلا يصح ان يقال ان الانسان لانسلم ان يكون حيوانا ناطقا فانه بمنزلة ان يقال للكاتب لانسلم كتابتك (نعم هناك احكام ضمنية) هذا جواب سوال مقدر تقدير السوال انه اذا لم يكن فى التعريف حكم اصلا ولايتوجه عليه الممنوع فلا يصح المنع على كون التعريف مطردا او منعكسا وكونه حدا وغير ذلك مع انهم يجوزون منع هذه الاحكام (تحرير الجواب ان التعريف وان لم يكن فيه احكام صراحة لكن فيه احكام ضمنية يفهم منه من جهة ان من ياتى بالتعريف فقد يقصد التعريف الكامل منه بحيث يحصل تميز المعرف عن غيره تميزا تاما كاملا بتمام الذاتيات بحيث يدخل فيه جميع افراده ويخرج منه غيرها فكانه يدعى ان هذا التعريف حد تام جامع مانع ففى التعريف يوجد احكام ضمنية (مثل دعوى الحدية والمفهومية والاطراد والانعكاس الى غير ذلك (مثل دعوى الاوضحية وغيرها (فيجوز منع تلك الاحكام) الضمنية المفهومة من التعريف لامنع التعريف نفسه لانه ليس فيه حكم اصلا ليتوجه المنع اذ المنع طلب الدليل على حكم فيقال لانم ان الحيوان الناطق يكون حدا للانسان وكذا يتوجه النقض ببيان الاختلال والمعارضة بتعريف آخر لاتتوجه الا على الحد الحقيقى فان التعاند انما يتحقق فيه اذ لايكون لشئ واحد حقيقتان لانه من الممتنعات (لكن العلماء اجمعوا على ان منع التعريفات لايجوز) هذا سوال تقريره ان الدعاوى الضمنية المفهومة فى التعريفات تقتضى جواز منع التعريفات باعتبار هذه الدعاوى مع ان علماء السلف اتفقوا على عدم جوازه فاجاب بقوله (فكانه) اى اجماع العلماء (شريعة نسخت اى بطلت (قبل العمل بها) اى بهذه الشريعة حاصل الجواب ان اجماع العلماء على عدم جواز

المنع على التعريفات مع اقتضاء الدعاوى الضمنية المفهومة فيها جواز المنع عليها بمنزلة شريعة نسخت ورفعت عن البشر قبل وقوع العمل بها كايجاب خمسين صلوة على الامة فى ليلة المعراج ثم نسخت باستدعاء النبى صلى الله عليه وسلم بمشورة موسى عليه السلام شفقة على الامة المرحومة كما جاء فى الحديث فكان ايجاب خمسين صلوة بحسب الظاهر لمصلحة وقبل العمل بها نسخت لاجل مصلحة اخرى وليس هذا تناقضا فكذلك العلماء وان اجمعوا على عدم جواز المنع عليها مطلقا بحسب الظاهر لكنهم بعد الفكر اذا وجدوا فيها احكاما ضمنية فجوزوا المنع من جهة هذه الاحكام فالتجويز وعدم التجويز من جهتين فلا تناقض بين القولين (والذى ظهر لى فى توجيه التشبيه بالنسخ انه اذا كان حال ظاهر التعريف كحال نقش النقاش كما انه ليس فيه المقصود الا الانتقال الى ذى الشبح المنقوش لاغير كذلك ظاهر التعريف لا يقتضى الا الانتقال الى المعرف وتحصيله فى الذهن والتفاته اليه لاشئ آخر من الدعاوى ويجوز المنع عليها فيجوز المنع بحسب الدعاوى كشريعة نسخت قبل العمل بها باعتبار عدم الحمل عليها بحسب الظاهر كما وجبت خمسون صلوة باعتبار ما اعطى الله فى الاقوياء من القوة الكاملة على العبادات الشاقة ثم نسخت اذا ظهر الرسول ضعف الامة وعدم امتثال الضعفاء بالاداء والمحافظة عليها نظرا الى حال اكثر الناس وشفقة عليه فنسخت خمسون صلوة وبقيت الخمس فكذا العلماء لما تفكروا فى التعريفات ووجدوا فيه الدعاوى فحكموا بجواز المنع عليها ثم اجمعوا بحسب النظر الى ظاهر حاله على عدم التجويز لان ظاهره ليس الا التصوير البحت وليس مشتملا على الدعوى اصلا ليتحمل المنع واما الاشتغال بتعريف الشئ بالذاتيات او العرضيات فلا يسع فيه للشخص الاخر ان يمنع صدقها على الشئ مالم يدع انه صادق عليه او انه جنس او فصل له واما اذا كان المقصود بايراد الذاتيات التصوير البحت بان ينتقل بحصولها فى الذهن الى حصول المعرف او التفاته اليه فلا مساغ للمنع فافهم (قال فى الحاشية قال المحقق الدوانى فى الحواشى الجديدة للتجريد ان جميع الاحكام الواردة على التعاريف محتاجة الى الاثبات فيكفى فى جوابه المنع كما صرح به القوم وصاحب الآداب الباقية لما لم يقف على ذلك نقال ما قال انتهى (قال صاحب الآداب الباقية المنع لما لم يكن له اختصاص بواحد من تلك الدعاوى وصار الكل قابلة له مجزومية البطلان كانت او مظنونية الصحة فالنقض الذى هو دعوى البطلان مع هذه القابلية هل هو الا غصب من غير ضرورة وقس عليه المعارضة مشتملة على الدعاوى فالحق احق بالاتباع ان يتعين المنع فى هذا المقام وان لم يقل به احد من الاعلام انتهى كلامه فظهر من كلامه ان المنع غير مختص بهذا المقام لانه يجرى فى كله كما يظهر من كلام المحقق لان المنع لو جرى فيما يجرى النقض فايراد النقض فيه غصب المنصب لانه ترك المنع واورد النقض والجواب عنه ان الغصب انما يبطل اذا كان المذاكر على منصب ورجع عنه واختار منصبا آخر فى مذاكرة واحدة مثل انتقال المستدل الى المانع وبالعكس فى اثناء المذاكرة الواحدة واما اذا كان الحكم قابلا للمنع واشتغل بدعوى البطلان ولم يشتغل بالمنع فهذا ليس بغصب ولو كان غصبا فليس بباطل فافهم (نعم ينتقض بابطال الطرد) وهو

التلازم فى الثبوت اى كل مايصدق عليه الحد يصدق عليه المحدود و بالعكس وانتقاضه بان يقال لاطرد فى هذا الحد فانه يصدق على ما لايصدق عليه المحدود (و) ينتقض بابطال (العكس) وهو التلازم فى الانتفاء اى كل ما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود و بالعكس فانتقاضه بابطاله بان يقال لاعكس فيه فانه لايصدق على ما يصدق عليه المحدود فالطرد هو المنع واذ لم يكن التعريف مانعا انتقض حكم الكلية الاولى والعكس هو الجمع واذا لم يكن جامعا انتقض حكم الكلية الثانية مثلا وفى هذا اللفظ اشارة الى ان النقض ليس بمختص بالطرد والعكس كما قيل بل يجرى فى غيره ايضا لانه يمكن بيان اختلال التعريف فيماسواهما بان يقال ان هذا التعريف ليس باوضح بل هو مساوله فى المعرفة والجهالة فيتجه على دعوى الاوضحية فلم يكن مختصابهما والحق ان النقض بمعنى التخلف فى التعريفات لا يظهر الا فى الطرد والعكس واختصاصه جاء بهذه الجهة واذا اريد بمعنى الابطال لايختص واحد منهما ويجرى فى الكل فافهم (والمعارضة) وهى اقامة الدليل على خلاف ما اقام الدليل عليه الخصم (انما يتصور فى الحدود الحقيقية التامة) دون غيرها من التعاريف (اذ حقيقة الشىء) مثلا الانسان (لايكون الا واحدا) وهو الحيوان الناطق لامتناع الحدين لشىء واحد حتى اذا قيل هذا معارض بان الانسان حيوان كاتب فلو سلم ان يكون حدا للانسان فلم يبق الحيوان الناطق حدا فصار خلاف مايدعى الخصم واما الحدود الناقصة فيجوز الاختلاف فيها بحسب مرتبة (بخلاف الرسوم) فان المعارضة لايجرى فيها اذيجوز ان يكون لشىء واحد رسوم متعددة باعتبار ذكر بعض الخواص دون بعض فايراد المعارض رسما آخر لايضر الرسم الاول حتى يلزم عدم بقائه رسما اذيجوز ان يكون الاول والثانى رسمين لشىء واحد ولاضير فيه * المبحث (الرابع اللفظ المفرد لايدل على التفصيل اصلا) وليس مدلوله الا الاجمال وان عبر بالتفصيل فى بعض اللغات لان المفرد لايخلو من ان يكون مدلوله بسيطا او مركبا فعلى الاول عدم دلالته على التفصيل ظاهر لعدم وجود الاجزاء التى هى الموقوف عليها التفصيل واما على الثانى وان كان فيه اجزاء لكن لاينتقل من اللفظ المفرد الى الاجزاء باللحاظ الوحدانى اذ الوضع الواحد فى المفرد موحد للاجزاء فلايدل حينئذ ايضا على التفصيل فعلم ان المفرد لايدل على التفصيل اصلا (فان قلت ان العدم مفرد مع انه يعبر عنه فى الفارسية به نابودن فدل على التفصيل وهو معتبر فى اللغة العربية (قلت لايفهم من لفظ العدم فى اللغة العربية نابودن بالتفصيل وانما يفهم بالاجمال اذلما لم يوجد فى اللغة الفارسية لفظ مفرد له فسره بالمركب لا ان التركيب معتبر فى مفهومه كما ان لفظ العشق يدل على معناه اجمالا و فى الفارسية لايعبر الا بالتفصيل بدوستى بسيار وفى العربية ايضا يعبر بالمحبة المفرطة (والا) اى وان لم يكن كذلك بل يدل على التفصيل (لجاز تحقق قضية احادية) لان المفرد لو دل على التفصيل جاز الانتقال من اللفظ المفرد الى معنى الموضوع والمحمول والنسبة التامة الخبرية فتحققت القضية بلفظ المفرد وهذا هو القضية الاحادية باللفظ الواحد وهو خلاف ماتقرر عندهم من ان القضية منحصرة فى الثنائية والثلاثية (ويرد

عليه انه ان اريد بجواز التحقق التجويز العقلي اي يجوز العقل تحقق القضية باللفظ المفرد فذلك غير ممتنع لان صيغة افعل ونفعل اذا لم يتكاف بدلالة الهمزة على المتكلم الواحد او النون على المتكلم مع الغير ينتقل منها الى معنى القضية مع كونها على هذا التقدير مفردا وان اريد التجويز الوقوعي بمعنى انه يلزم تحقق القضية الاحادية في الواقع والاستعمال فعدم تحقق القضية باللفظ المفرد لايدل على انه لاينتقل من المفرد الى المعنى المركب التفصيلي اصلا لجواز ان ينتقل الى المعنى التفصيلي سوى القضية من التوصيفي والاضافي وغير ذلك فان عدم التحقق في نوع لايستلزم عدم التحقق مطلقا لجواز ان يتحقق في نوع آخر (ولك ان تقول مراد المصرح ان الاستقراء التام يدل على ان المفرد لاتفصيل فيه اصلا ولا يدل على المعاني المركبة بالتفصيل فلو جوزنا دلالته على التفصيل لجوزنا تحقق قضية احادية ايضا لان نسبة المفرد الى جميع المعاني المركبة المفصلة على السواء عند الاستقراء فتجويز بعض انواع التركيب في المفرد دون بعض ترجيح بلا مرجح واذا جوزنا البعض يصح تجويز الكل فيه وتجويز معنى الموضوع والمحمول والنسبة في المفرد يوجب تحقق القضية الاحادية وهو باطل فلا يجوز فيه التفصيل اصلا وهذا هو المطلوب (ومن ههنا) اي من اجل ان المفرد لايدل على التفصيل اصلا (قالوا المفرد اذا عرف بمركب) اي يوقع المركب في تعريفه تعريفا لفظيا لعدم الحقيقي والا يلزم دخول التركيب فيه (لم يكن التفصيل المستفاد من ذلك المركب) الواقع في تعريف المفرد (مقصودا) لان التعريف اللفظي انما يدل على ما يدل عليه المعرف من غير فرق فلو كان التفصيل مقصودا ويجعل مرآة لمعنى واحد فينقلب التعريف اللفظي تعريفا حقيقيا فتعريف المفرد بالمركب انما يكون لضرورة عدم وجد ان الالفاظ المفردة المرادفة له (لايقال يجوز ان يكون مرآة للاحضار فقط فلايكون حقيقيا لان الحقيقي يكون مرآة للتحصيل لانا نقول الاجمال والتفصيل في الاحضار سيان فيكفي الاجمال ويكون التفصيل لغوا غير مقصود وهو المطلوب (قال الشيخ الاسماء والكلم في الالفاظ نظير المعقولات التي لاتفصيل فيها ولاتركيب ولا صدق ولاكذب) حاصله ان حال الاسماء والكلم في الالفاظ كحال المعاني المفردة في انه كما لا تفصيل ولا تركيب ولاصدق ولاكذب في المعاني المفردة المعقولات لعدم الاجزاء فيها كذلك لا تفصيل في الالفاظ المفردة وكما ان المعاني المفردة لايعقل فيها الصدق والكذب كذلك الالفاظ المفردة لايفهم منها الصدق والكذب فهذا نظير في عدم فهم التفصيل منها لا ان السلب بينهما على السواء اذسلب التفصيل وغيره في المعاني عقلي وفي الالفاظ استقرائي (بل لايفيد المعنى) بل للترقي معناه لان المفرد لايفيد المعنى فضلا عن الدلالة بالاجمال والتفصيل فانهما مرتبتان بعد افادة المعنى والمراد بالافادة الافادة الاولية ابتداء واما في المرتبة الثانية فلاينكر افادته (والا) اي وان لم يكن كذلك بل افاد المعنى (لزم الدور) ودليله ما قال في الحاشية لان الدلالة موقوفة على العلم بوضع اللفظ للمعنى وهذا العلم موقوف

على

على العلم بالمعنى توقف الكل على الجزء فلو كان العلم بالمعنى موقوفا على الدلالة لزم الدور وقد ينتقض بالمركب ويجاب بالفرق انتهى (قوله وقد ينتقض بالمركب الخ حاصله ان هذا الدليل يجرى فى المركب ايضا بان علم الوضع فيها ايضا من شرط الدلالة وعلم المعنى سابق عليه فيلزم الدور فيه كما يلزم فى المفرد فيلزم ان لايكون المركب ايضا دالا على المعنى هف قوله ويجاب بالفرق الخ حاصله ان بين المفرد والمركب فرقا بان علم المعنى فى المركب انما يتوقف على العلم بوضع مفرداته لا العلم بوضع المركب فلا دور ويرد عليه انه لو كفى العلم بوضع المفردات فى افادة المعنى المركب لما حصل الاختلاف فى المركب عند توافق المفردات فى المعانى مع ان الفرق واضح بين قولنا اكرم موسى عيسى وبين اكرم عيسى موسى الا ان يقال ان الهيئة من احد المفردات فلا يبقى الاتفاق فى المفردات عند اختلاف الهيئة فلذا حصل الاختلاف فافهم (وانما منه) اى من اللفظ المفرد (الاحضار) اى لايترتب على وضع المفرد للمعنى الا الاحضار فى ذهن السامع والتفاته اليه لانه يحصل منه المعنى ابتداء ويدل عليه اللفظ ويفيد المعنى واذا لم يفد المفرد معنى (فلا يصح التعريف به) اى بالمفرد (الا لفظيا) اى لايصح تعريف المعنى المفرد سواء عبر عنه بلفظ آخر او بلفظ المفرد الموضوع بازائه الا تعريفا لفظيا لوجود الاحضار ولا يكون حقيقيا لعدم الافادة تحقيق المقام بحيث يتضح المرام ان وضع المركب للافادة اى لتحصيل صورة المعنى الغير الحاصل فى الذهن ابتداء ووضع المفرد للاعادة اى لا يحصل معناه فى الذهن ابتداء من لفظه بل مرة ثانية بالتوجه اليه واليه اشار المصنف بقوله وانما منه الاحضار فقط اى لايفيد المعنى من لفظه والا لزم الدور لان دلالة اللفظ على المعنى لايكون الا اذا علم ان هذا اللفظ موضوع لذلك المعنى فيكون علم الوضع سابقا على علم المعنى من اللفظ وهذا العلم لا يكون الا اذا علم المعنى اولا ليوضع اللفظ بازائه ويدل عليه فكان علم المعنى سابقا على الوضع والوضع كان سابقا عليه كما عرفت فكان علم المعنى سابقا على سابقه فصار سابقا على نفسه ايضا فيلزم الدور وهو تقدم الشيء على نفسه لايقال السابق على الوضع علم المعنى نفسه والمسبوق علمه من اللفظ فاختلف الجهتان فلا يكون المسبوق سابقا من جهة واحدة ولا متقدما على نفسه بهذه الجهة فلا يلزم الدور لانا نقول كلامنا فى المعنى من اللفظ ابتداء بمعنى انه ما كان حاصلا فى الذهن اصلا فحصل من اللفظ فيه فنفس حصوله يكون بعد الوضع وتوقف علم الوضع على علم المعنى يقتضى نفس حصوله قبله فيتوقف نفس حصوله على نفسه وهذا هو الدور (ونقض بالمركبات بان هذا الدليل يجرى فى المركبات ايضا اذ علم الوضع فيها ايضا من شرط الدلالة وعلم المعنى سابق عليه فيلزم الدور كما فى المفرد فهذا يقتضى عدم دلالة المركب على المعنى وعدم افادته له (ويجاب بان علم المعنى فيه على الوجه الكلى يكفى لحصول العلم بالوضع والعلم بالوضع ليس بموقوف على الجزئى الموقوف عليه الذى هو موقوف على الوضع على الكل وهو ليس بموقوف عليه بل الامر بالعكس

فالموقوف والموقوف عليه متغاير ان فلايلزم الدور كما اذا قلنا غلام زيد مثلا تصورنا اطرافه والنسبة بينهما وعلمنا ان الاضافة للاختصاص وانتقلنا عند التلفظ الى خصوصية الغلامية لزيد وهذا المعنى خاص حصل فى الذهن ابتداء ولم يحصل له من قبل فالمركب الاضافى افاد المعنى الجديد وهو موقوف على العلم بالوضع والعلم بالوضع ليس موقوف على هذا الخاص بل على علمه الكلى وهو ان الاضافة يفيد الاختصاص ولايحتاج فى معرفته الى تحصيل علم الجزئيات المفصلة فالموقوف جزئى والموقوف عليه كلى فلايلزم الدور (فان قلت لادور فى بعض المفردات ايضا كهذا فان وضعه عام بلحاظ المفهوم الكلى وهو كل محسوس موجود فى الخارج والموضوع له هو الجزئيات كزيد وعمرو وبكر وغير ذلك فلايتوقف العلم بالوضع على المعنى الجزئى بل على الكلى فكيف يصح قوله والمفرد لايفيد المعنى على الاطلاق (قلت ان المراد بالمفرد ههنا المفرد الذى لايشابه المركب فى الوضع النوعى واما المفرد الذى يشابه المركب فى الوضع النوعى كاسماء الاشارة واسمى الفاعل والمفعول وغير ذلك فهو والمركب سيان لا كلام لنا فيه فظهر ان المفرد لايفيد المعنى ولايكون التعريف به الالفظيا وانما الاحضار فقط واما المركب اذا عرف بمركب فقد يكون تعريفه حقيقيا وقد يكون لفظيا واذا عرف المفرد بمركب يكون حقيقيا اذا كان التفصيل المستفاد منه مقصودا واما اذا لم يكن كذلك يكون لفظيا واذا عرف بمفرد يكون لفظيا اذا كان بمرادف له والافناقص هذا مبنى على ما قال الشيخ من ان المفرد لايدل على التفصيل فتفكر وتشكر هذا ماتيسر

لنا من شرح القسم الاول من الكتاب بفضل الملك الوهاب وارجو من فضله

ومنه ان يوفقنى وييسر لى شرح القسم الثانى الى آخر الكتاب انه

الميسر للصعاب والفاتح لمغلقات الابواب وعليه التوكل

فى كل باب وبه الاعتصام فى البداية والنهاية

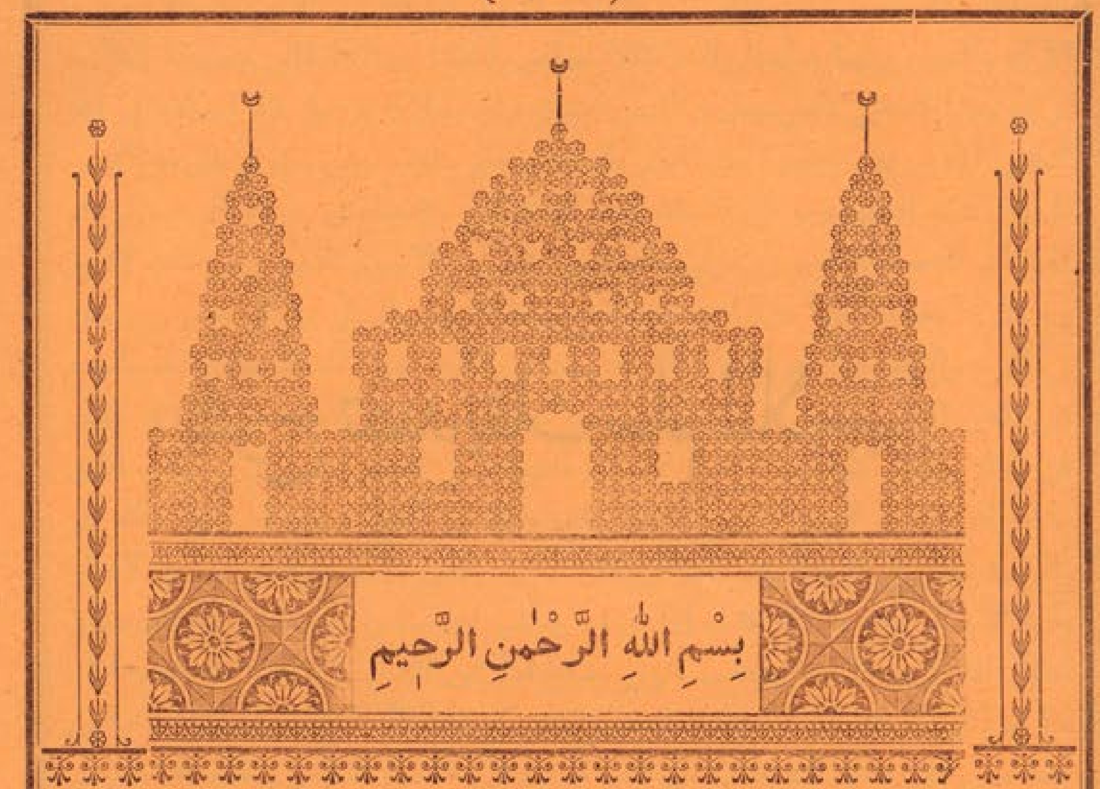
واليه الماب وصلى الله على

خير خلقه محمد وآله

واصحابه الى يوم

الحساب

شرح تصديقات سلم لملا مبين



الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين والصلوة والسلام على رسوله محمد واله واصحابه اجمعين (لما فرغ المصنف عن بيان القسم الاول من قسمى العلم وهو التصور ومايتعلق به ومايتركب منه مع لواحقه اراد ان يشرع فى بيان القسم الثانى وهو التصديق ويفصل مباحثه فقال (التصديقات) جمع تصديق وهو فى اللغة يطلق على ثلثة معان الاول ماخوذ من الصدق بمعنى وصف القضية وهو عبارة عن الاذعان بصدق القضية اى التصديق بان معنى القضية مطابق للواقع ويعبر عنه فى الفارسية براست داشتن وصادق دانستن (والثانى ماخوذ فى اللغة من المعنى الاول وهو عبارة عن الاذعان بمعنى القضية اى التصديق بان المحمول ثابت للموضوع مثلا فى الواقع ويعبر عنه فى الفارسية بگرويدن وباور كردن وهذا المعنى هو التصديق المنطقى والمبحوث عنه فيه (والثالث ماخوذ من الصدق بمعنى وصف القائل المتكلم وهو الاذعان بالاخبار والانتساب وذلك يرجع الى الاذعان بان المتكلم مخبر عن الكلام المطابق للواقع وان الانتساب والحكم وقع عنه على ما هو عليه ويعبر عن هذا المعنى بالفارسية براست گودانستن والفرق بين الاولين والثالث ظاهر واما الفرق بين الاول والثانى فبان الاول متعلق بوصف القضية وهو صدقها بان يحصل الاذعان بالقضية التى موضوعها هذه القضية ومحمولها صدقها والثانى متعلق بنفس القضية بان يحصل الاذعان لقيام زيد مثلا وهو حاصل قبل حصول المعنى الاول (فان قلت انهم قالوا ان التصديق المنطقى

هو التصديق اللغوى وان التصديق المنطقى هو التصديق الاول والتصديق اللغوى هو التصديق الثانى مع انك قد عرفت ان التصديق المنطقى المبحوث عنه فيه هو التصديق بالمعنى الثانى لا الاول فيلزم المنافاة قلت اراد بالاول ماهو اول بحسب المرتبة فى الحصول ولاشك ان المعنى الثانى حاصل قبل حصول المعنى الاول فكان هو التصديق الاول والاول تصديق ثان فصح ان التصديق المنطقى هو التصديق الاول فهو منطقى ولغوى والثانى فى الذكر ماهو الاول بحسب المرتبة والاول هو الثانى بحسبها فهو تصديق لغوى فقط فصح ان التصديق اللغوى هو التصديق الثانى والثالث لا يبحث عنه فى المنطق ومذهب الامام ان التصديق يطلق على القضية اطلاق اسم العلم على المعلوم وعند الحكماء هذا الاطلاق اطلاق اسم العلم بالجزء على الكل اذ الاذعان علم يتعلق بالنسبة وهى جزء للقضية هذا اذا كان التصديق على معناه واما اذا جعل بمعنى المصدق به فهو صادق على القضية وعلى جزئها وليس من قبيل نقل اسم العلم الى المعلوم وهو القضية فافهم (الحكم) الظاهر المراد منه التصديق والاذعان وفى بعض الشروح وهو العقد المنعقد بين الموضوع والمحمول والنسبة وقد يطلق على الوقوع واللا وقوع وعلى المحكوم به فعلى تقدير ارادة الوقوع واللاوقوع يكون اضافة الانكشاف الى الاتحاد من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف وعلى تقدير ارادة الاول وان كان الاضافة على حالها لكن ياباه قوله والنسبة انما يدخل فى متعلق الحكم بالتبعية وهو يقتضى عدم تعلق الحكم بالنسبة وهو يقتضى تعلقه بالاتحاد الذى هو النسبة الخبرية الا ان يتكلف ويقال ان الانكشاف حقيقة مضاف الى الامرين ومعناه انكشاف الامرين من حيث الاتحاد ويلائمه قوله دفعة وانما اضيف الى الاتحاد لتوقف الانكشاف دفعة على الاتحاد (منه) اى من الحكم وانما عدل عن حرف الترديد الموجب للحصرين الاجمالى والتفصيلى مع انحصاره فيهما لعدم الجزم بالحصر (اجمالى) لوجود معنى الاجمال فيه (وهو) اى الاجمالى عبارة عن (انكشاف الاتحاد بين الامرين) اى ظهوره عند العالم بحيث لا يبقى التباس (دفعة واحدة) اى مرة واحدة من غير ان يكون تصور الطرفين سابقا على تصور الاتحاد بل يحصل الطرفان والحكم فى الذهن معا مرة واحدة كما قال فى الحاشية كما اذا راينا جدارا ابيض فاما اذا ابصرنا جدارا علمنا انه ابيض من غير ان يلاحظ الجدار منفردا والابيض منفردا ثم يلاحظ النسبة الحكمية ثم يحكم بالاتحاد (فان قلت ان فى الاجمال ثلثة امور الموضوع والمحمول والنسبة فالاولى ان يقال انكشاف الاتحاد بين امور (قلت وجود النسبة ليس كوجود الطرفين بل انما هى عبارة عن الارتباط بينهما فلا يوجد حقيقة الا الامران فلذا قال بين الامرين (ومنه) اى من الحكم (تفصيلى) لوجود معنى التفصيل فيه (وهو) اى التفصيلى (المنطقى) اى المبحوث عنه فى المنطق (الذى يستدعى صورا متعددة) وهى صورة الموضوع والمحمول والنسبة (مفصلة) على حدة (منفردة) احدهما عن الآخر بان يلاحظ الموضوع اولا ثم يلاحظ المحمول منفردا عنه ثم يلاحظ النسبة الحكمية بعدهما ثم يحكم بالاتحاد فههنا انكشاف الاتحاد ليس دفعة اى مرة واحدة بل على سبيل التدريج بعد المرات الكثيرة كما يظهر لك اذا اخبرك شخص ان الجدار ابيض فيحصل فى ذهنك اولا معنى الجدار

ثم معنى الابيض ثم نسبته الى الجدار ثم الحكم بالاتحاد فهذا تصديق تفصيلى (فان قلت اذا كان الحكم عبارة عن الاذعان كما هو الظاهر والاذعان بسيط اذ هو كيفية ادراكية اومن لواحق الادراك وعلى كلا التقديرين ليس فيه امران فكيف يتصور فيه معنى الاجمال والتفصيل والتقسيم اليهما (قلت كونه مجملا ومفصلا على هذا التقدير باعتبار اجمالية متعلقه وتفصيليته وهو القضية ولا شك فى وجود معناهما فيها فهى مجملة ومفصلة بالذات والحكم المتعلق بها بالعرض (لا يقال ان متعلق الحكم انما هو القضية المجملة كما ستقف عن قريب فكيف يتصور تفصيليته باعتبار المتعلق (لانا نقول للمجمل معنيان الاول ان يحصل الطرفان والنسبة بينهما فى الذهن دفعة ويلاحظ بلحاظ وحدانى والثانى ان يترتب الاجزاء فى الحصول ولوحظت بلحاظات متعددة ثم يلاحظ بلحاظ واحد فالحكم المتعلق بالمعنى الثانى تفصيلى اذله نسبة الى التفصيل ولا ينافى القول بتعلقه بالاجمال اذ الاجمال يعم المعنيين فصح التقسيم اليهما باعتبار المتعلق (فان قيل بين الاجمال والتفصيل منافاة فكيف يكون شئ واحد مجملا ومفصلا (قلنا وجودهما فى وقت واحد فى شئ واحد من جهة واحدة ممتنع واما بحسب الاوقات والجهات فلا مشاحة فيه وههنا يوجد التفصيل اولا ثم يوجد الاجمال ثانيا واطلاق الاجمال فى هذا الوقت لا ينافى اطلاق التفصيل بحسب ما قبله فلا منافاة (والنسبة) اى النسبة التامة الخبرية (انما تدخل فى متعلق الحكم) اى التصديق (بالتبعية) اى بواسطة الغير لا بالذات فالتصديق يتعلق اولا وبالذات بالموضوع والمحمول وثانيا وبالعرض بالنسبة بينهما هذا بيان متعلق الحكم وفيه اختلاف فعند البعض هو نفس معنى القضية المركبة من الموضوع والمحمول الملحوظين بلحاظ استقلالى وبعضهم قال بتعلقه بمعناه الاجمالى اولا او الحاصل بعد التفصيل وعند البعض الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة وهذا الاحتمال منسوب الى الشيخ ايضا والمشهور ان متعلق الحكم هو النسبة الرابطة ويحتمل ان يكون متعلقا بالنسبة بعد ملاحظتها باللحاظ الاستقلالى (قال فى الحاشية اختلف فى ان متعلق الحكم اى الايقاع اما الوقوع الذى هو جزء القضية او القضية نفسها المشهور هو الاول والتحقيق هو الثانى وهو مختار مير باقر داماد والفاضل المحمود الجونفورى انتهى فرد المصنف ما هو المشهور واستدل عليه بقوله (لانها) اى النسبة (من المعانى الحرفية) الغير المستقلة (التى لا تلاحظ بالاستقلال) ولا بد فى متعلق التصديق منه فلا يكون النسبة متعلقة (وانما هى) اى النسبة (مرآة) اى واسطة (لملاحظة الطرفين) اى الموضوع والمحمول هذا بيان لعدم استقلال النسبة حاصله ان النسبة مرآة لملاحظة الطرفين فلا يلاحظ بدون الطرفين ولا يكون مستقلة ولا صالحة لتعلق التصديق بشرط الاستقلال فى متعلقه اذ متعلقه يكون معلوما ومقصودا والمرآة غير مقصودة ورد الاحتمال الاخير بان النسبة اذا لوحظت بالاستقلال خرجت عن القضية اذ القضية هى الموضوع والمحمول والنسبة الرابطة بينهما وهى معنى رابطى غير مستقل والملحوظة بالاستقلال غيرها والوجدان السليم يحكم بان متعلق التصديق لا يكون خارجا عن معنى القضية فلا يكون النسبة المستقلة التى جعلت معنى اسميا خارجا عن القضية متعلقا للتصديق والاحتمال الاول مردود بالدليل الذى ذكر لعدم

تعلقه بالنسبة بان القضية مركبة من الموضوع والمحمول المستقلين ومن النسبة الغير المستقلة والمركب من المستقل وغير المستقل غير مستقل ومتعلق التصديق لايكون الامستقلا والاحتمال الثالث لايخلو عن تعسف اذ مناط التصديق على الربط فكيف يكون متعلقا بمايكون الرابط خارجا عنه ولذا قال القدماء بتعلقه بالنسبة الرابطة فالقول بتعلقه بالموضوع والمحمول الذين ليسا مناطه واخراج ماهو مناطه عنهما كماترى فبقى احتمال تعلقه بالقضية المجملة وهذا هو الظاهر مما قال المصنف (بل انما يتعلق الحكم حقيقة بمفاد الهيئة التركيبية) اى بما يفيده الهيئة التركيبية ويحصل بعدها (وهو) اى المفاد (الاتحاد مثلا) اى اتحاد المحمول بالموضوع بان يلاحظ بلحاظ وحدانى وحمل الاتحاد على معنى النسبة وان كان لايحتاج الى تكلف لكن يلزم من حمل كلامه عليه حمل كلام القائل على مالايرضى ويمكن الحمل على الاحتمال الاول المذكور فى المتعلق كماقيل ان اللام فى الاتحاد عوض عن المضاف اليه اى الموضوع والمحمول بان يكون اضافة الاتحاد الى الموضوع والمحمول من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف بمعنى الموضوع المتحد مع المحمول لكن يلزم عليه مايلزم على المشهور من ان القضية مركبة من النسبة الغير المستقلة والمركب من المستقل وغير المستقل غير مستقل (ولك ان تقول انالانم ان المركب من المستقل وغيره غير مستقل مطلقا بل الغير المستقل الذى يحتاج الى امر خارج عن المركب فالمركب منه يكون غير مستقل واماماهو محتاج الى اجزائه فالتركيب منه لايستلزم عدم استقلاله وفى القضية كذلك فلاتكون غير مستقلة واحتمال ارادة النسبة الملحوظة باللحاظ الاستقلالى من الاتحاد بعيد اذ الاتحاد يقتضى الارتباط والاستقلال يأباه فالاولى ان يحمل على القضية المجملة كماهو الظاهر (فان قلت ان المجملة قضية والقضية مركبة من النسبة الغير المستقلة فتكون غير مستقلة كمافى المفصلة (قلت الاستقلال وعدمه تابع للحاظ والاجزاء فى القضية المجملة ملحوظة على سبيل الايجاز فلا يتعلق اللحاظ بالنسبة الى الذات لتكون غير مستقلة بل اللحاظ الواحد يتعلق بجميع الاجزاء (لايق ان التصديق اذاتعلق بالمجمل فيلزم انتفاؤه عند التفصيل مع انا نعلم بالضرورة ان تصديقنا بان زيدا قائم باق سواء لاحظناها بالاجمال او التفصيل (لانانقول عند التفصيل وان انتفى الاجمال عن المدركة لكنه باق فى الخزانة فهو كاف لتعلق التصديق الاان يقال خزانة المعقولات عندهم العقل الفعال وليس فيه الاجمال والتفصيل بل القضايا حاصلة فيه وهو خزانة لها لنفسها من دون اعتبارهما اذهما لايتصور ان الابالتعاقب وهو من خواص الماديات والزمانيات والعقول المجردة بريئة عن الزمان والمادة فلايتصور فيها التعاقب الذى هو مناط الاجمال والتفصيل فاذا انتفى المناط انتفى المنوط فلايتصوران فيها (والحق فى هذا المقام ماقال استاذ الاستاذ ورضى به الاستاذ قدس سرهما ان متعلق التصديق هو المحكى عنه لانه المقصود من الحكاية والحكاية انماهى مرآة له ووسيلة اليه فهو الموجود فى الخارج والذهن بلا اعتبار معتبر واختراع مخترع فالاذعان لايتعلق الابالمقصود لابالوسيلة (فان قيل ان المحكى عنه خارج عن الحكاية والقضية فيلزم تعلق التصديق بالخارج (قلنا وان كان خارجا لكنه المقصود منها والذهن المستقيم يحكم بان تعلق التصديق بالمقصود اولى من تعلقه بالتوطئة المحضة والوسيلة الصرفة وليس المحكى

عنه مركبا من النسبة كالحكاية ايلزم كونه غير مستقل اذهو عبارة من الوجود الخاص مع ملاحظة المحل فى الاعراض المنضمة كالسواد والبياض مع ملاحظة منشا الانتزاع فى المنتزعة وفى الذاتيات مع ملاحظة الذات ولاشك فى وجود المراتب اذهى متحققة بلا اعتبار معتبر والنسبة اعتبارية ويمكن حمل كلام المصنف عليه اذمرتبة المحكى عنه هو الاتحاد ولاشك فى كونه مفاد الهيئة التركيبية اذهى مرآة له وهو مقصود منها فتدبر وتفكر (ثم القضية) التى يتعلق بها التصديق والاذعان (تتم بامور ثلثة) بحيث لايحتاج الى امر آخر سواها اولها الموضوع وثانيها المحمول و (ثالثها) اى ثالث الامور الثلثة (نسبة اخبارية) اى نسبة تامة خبرية (حاكية) عن الواقع ولم يذكر المصنف الاول والثانى لظهورهما وعدم الاختلاف فيهما فالقضية سواء كان المحمول فيها الوجود او العدم اوغيرها لايتم الابثلثة امور الموضوع والمحمول والنسبة التامة الخبرية الحاكية عن الواقع بحسبها يحتمل الصدق والكذب هذا هو مذهب القدماء وليس عليه دليل الا ادعاء الضرورة بان المفهوم من زيد قائم هو النسبة الواحدة المعتبرة بالفارسية بهست ونيست واما عند المتأخرين فهى مركبة عن اربعة اجزاء رابعها النسبة التقييدية كما ستقف عليه (فان قلت ان زيدا موجود غير محتاج لان العجم يقولون فى ترجمته زيد هست ولا يذكرون الرابطة فلو كان فيه الرابطة سوى الجزئين يقولون فى ترجمته زيد هست است كما يقولون فى ترجمة زيد كاتب زيد نويسنده است فعلم ان فى الهليات البسيطة التى فيها المحمول نفس الوجود جزئين يتم بهما فكيف يصح ان القضية مطلقا لايتم الابثلثة امور (قلت القضية مطلقا سواء كانت هلية بسيطة او مركبة مشتملة على الرابط فى مرتبة الحكاية والتفاوت بينهما انما هو فى مرتبة المحكى عنه بان البسيطة ليست مشتملة على الوجود والعدم الرابطين فى مرتبة المحكى عنه لانه الوجود فى نفسه وعدمه كذلك بخلاف المركبة فانها مشتملة عليها فان زيد كاتب فى مرتبة المحكى عنه هو زيد فى حالة الكتابة بخلاف زيد موجود اذحالة الوجود ليست مغايرة لزيد الموجود فى الخارج وعدم ذكر العجم الرابطة فى ترجمته لكفاية المحمول (لايق ان زيد موجود لو كان مشتملا على الرابطة لكان معناه ثبوت الوجود لزيد والثبوت والوجود متراد فان فيلزم موجودية الوجود بهذا الوجود (لانا نقول الرابط فى مرتبة الحكاية عبارة عن ربط المحمول بالموضوع ايجابا وسلبا والقضية تتم بهذا الربط وهى النسبة التامة الخبرية وهذا الربط ليس وجود الموضوع والمحمول بل آلة لملاحظتهما ومرآة لهما غير مستقل يوجد بينهما فلايلزم موجودية الوجود بهذا الوجود ولوكان الربط فى الهليات البسيطة فى مرتبة المحكى عنه يلزم ان يكون للموجود وجود وثبوت الوجود للموجود بنفسه لا كثبوت غيره له فان موجودية كل شئ بالوجود بخلاف الوجود فانه موجود بنفسه فى مرتبة الحكاية مشتملة على الربط الغير المستقل المغاير للوجود المستقل المحمول بخلاف مرتبة المحكى عنه فانه ليس فيه ربط اصلا فيلزم ان يكون للوجود وجود فافهم (ومن ههنا) اى من ان القضية تتم بامور ثلثة (يستبين) اى يظهر (ان الظن) الذى هو قسم من التصديق عبارة عن اذعان الجانب

الراجح وفيه احتمال الجانب الآخر المرجوح (اذعان بسيط) لاتركيب فيه من الراجح والمرجوح
هذا اشارة الى الاختلاف فى تركيب الظن و بساطته وما هو الحق عند المصنف رحمه الله تعالى
من البساطة قال فى الحاشية ذهب اوهام الاوساط الى ان الظن اذعان مركب من الطرف الراجح
والمرجوح والحق ليس كذلك بل هو حكم بالطرف الراجح حكما بسيطا لكن لولاحظ هناك
العقل الطرف المرجوح يجوزه تجويزا ما واما ان تجويزه داخل فى ذلك الحكم فكلا والتفصيل
فى شرح المختصر انتهى (حاصله انه عند اوهام الاوساط تجويز الجانب المرجوح داخل فى الحكم
والظن مركب من الراجح والمرجوح وعبارة عن مجموعهما وهو مزعوم الامام ايضا والحق ان الظن
ليس بمركب منهما بل هو حكم بالراجح فقط من غير دخول امر آخر فيه بحيث يكون جزءً معناه
نعم لولاحظ العقل عند الظن الجانب المرجوح يجوز وقوعه تجويز اضعيفا لاان هذا التجويز
داخل فيه وهذا التجويز يسمى بالوهم وفصله شارح مختصر الاصول عضد الملة والدين بان
الظن اذعان بسيط وهو الراجح المتعلق بالنسبة الايجابية فى القضية الموجبة والسلبية فى
السالبة لكنه بحيث لولاحظ الظان الطرف المقابل لمتعلقه جوزه تجويزا ضعيفا وايده ايضا بلزوم
كون اجزاء القضية اربعة كما قال المصنف رحمه الله تعالى (والا) اى وان لم يكن الظن اذعانا
بسيطا بل مركبا كما ذهب اليه اوهام الاوساط (لصار اجزاء القضية هناك) اى فى صورة الظن
(اربعة) اذ المظنون يكون قضية واحدة فاذا كان الظن مركبا من الراجح والمرجوح والنسبة
الواحدة فيها يستحيل ان يكون راجحة ومرجوحة فلا بد فيها من النسبتين احديهما راجحة والاخرى
مرجوحة فصار اجزاء القضية اربعة (فان قلت يجوز ان يكون احدى النسبتين داخلة فى القضية
والاخرى خارجة فلا يصير اجزاؤها اربعة (قلت يلزم تعلق الظن الذى هو قسم من الاذعان
بخارج القضية وهو خلاف ما تقرر عندهم (لايق لم لايجوز ان يكون النسبة الخارجة داخلة فى
القضية الاخرى (لانا نقول يلزم حينئذ كون المظنون قضيتين وهو خلاف ما عرفت وقد تقرر
كون الظن اذعانا بسيطا بان الظن لايحصل الا اذا تعلق بالوقوع واللاوقوع وفى القضية الموجبة
المظنونة يكون الوقوع راجحا وسلبه مرجوحا وفى السالبة بالعكس فلو كان الظن مركبا منهما يلزم
اجتماع النقيضين وهو الوقوع واللاوقوع فى الموجبة والسالبة وهو محال وما يستلزمه باطل فتركيب
الظن يكون باطلا فلا يكون الا بسيطا وهذا كله اذا كان الكلام فى الظن المعتبر المبحوث عنه
عندهم فانه يتعلق بالقضية الواحدة والمظنون حينئذ قضية واحدة ولا يمكن ان يحدث فى الذهن
عند الظن قضيتان مشتملتان على النسبتين يتعلق الطرف الراجح من الظن باحديهما والمرجوح
بالاخرى فلا يصير اجزاء القضية اربعة ولا يلزم اجتماع المتنافيين فى قضية واحدة والحكم بالبساطة
لايختص بالظن بل الشك والوهم وغيرهما بسائط فان كلها كيفيات غير مركبة (والمتاخرون) من
المنطقيين القائلين بتربيع اجزاء القضية (زعموا ان الشك) الذى هو من اقسام التصور عبارة
عن تساوى الطرفين من غير ترجيح احدهما على الآخر كما فى الظن (يتعلق بالنسبة التقييدية)

التى بها يصير احد الطرفين قيدا للاخر من غير الحكم عليه (وهى) اى هذه النسبة التقييدية (مورد الحكم) اى يرد عليه الحكم وهو الوقوع واللاوقوع (ويسمونها) اى يسمى المتأخرون هذه النسبة التقييدية (النسبة بين بين) لكونها بين الوقوع واللاوقوع مترددا بينهما من غير ان يحكم باحدهما بعد (واما الحكم بمعنى الوقوع) اى النسبة التامة الايجابية (واللاوقوع) وهو النسبة السلبية التامة (فلا يتعلق به) اى بهذا الحكم (الا التصديق) فالشك والتصديق متعلقان بالقضية ومتعلقهما لابد ان يكونا متغايرين فلابد فى القضية من النسبتين يتعلق باحديهما الشك وبالاخرى التصديق فيكون اجزاء القضية اربعة فالمتأخرون لما زعموا التصور والتصديق متغايرين باعتبار المتعلق والنسبة التى يتعلق بها الشك لا يتعلق بها التصديق والا لم يبق التغاير بينهما بحسب المتعلق فلتعلق التصديق يكون نسبة اخرى وهو الوقوع واللاوقوع فقالوا ان القضية مركبة من اربعة اجزاء الموضوع والمحمول والنسبة التقييدية والنسبة التامة الخبرية والمتقدمون قائلون بالتغاير بينهما بحسب الذات فقط لا بحسب المتعلق فمتعلقهما عند المتقدمين واحد واختاره المصنف رحمه الله تعالى ورد على المتأخرين بقوله (اعجبنى قولهم) اى اوقعنى فى التعجب قول المتأخرين ان التغاير بين التصور الذى هو الشك وبين التصديق باعتبار المتعلق (اما فهموا) اى لم يسبق ذهنهم ولم يات فى فهمهم (ان التردد) الذى هو الشك (لايتقوم) اى لايتحصل (مالم يتعلق) اى التردد (بالوقوع واللاوقوع) الذى هو حكاية فان الشئ مالم يصر حكاية لايتقوم به التردد اذ التردد حقيقة عبارة عن تجويز مطابقة الحكاية وعدمها لنفس الامر تجويزا مساويا من غير ترجيح فما لم يتعلق بالوقوع كيف يتحصل كما لايخفى فتحصل بدونه مع فهو متعلقه (فان قلت يجوز ان يتحصل بالنسبة التقييدية من حيث وقوعها ولا وقوعها او بمجموعهما (قلت حيثية الوقوع اذا كانت خارجة عنهما فهى غير صالحة لتعلق التردد كما علمت وان كانت داخلة فهى كافية ولا حاجة الى امر آخر سواه (فالمدرك) اى المعلوم (فى الصورتين) اى صورة الشك والتصديق (واحد) وهو الوقوع واللاوقوع (والتفاوت) فى الصورتين (فى الادراك) بان الادراك فى الصورة الثانية (اذعانى و) فى الصورة الاولى (ترددى) فليس التغاير بينهما بحسب المتعلق بل بحسب الذات فان من لوازم التصديق تعلقه بامر خاص بحيث لايتعلق لغيره والتصور يتعلق بكل شئ حتى بنقيضه فصارت اللوازم مختلفة واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات بحسب الذات (فيه نظر بان اختلاف اللوازم مطلقا لايدل على اختلاف ذوات الملزومات بالذات بل اذا كان اللوازم لوازم الذات وصارت مختلفة يدل على اختلاف الذوات وهو بعد فى حيز الخفاء (فقول القدماء) بتثليث اجزاء القضية (هو الحق) لدلالة الوجدان السليم على وحدة النسبة وعدم الدليل على تعددها (وههنا) اى فى مقام القضية (شك) من جانب المتأخرين على المتقدمين (وهو) اى الشك (ان المعلومات الثلث التى هى مجموع اجزاء القضية متحققة فى صورة الشك (مع انها) اى القضية (غير متحققة على ما هو المشهور) حاصل الشك ان القضية اذا تمت بالاجزاء الثلثة كما قال المتقدمون يكون جميع اجزائها تلك الاجزاء الثلثة وهى الموضوع والمحمول

والنسبة التامة الخبرية وانا نعلم بالضرورة ان كلما تحققت جميع اجزاء الشيء تحقق ذلك الشيء لامحالة اذ هو عبارة عنه وفي صورة الشك جميع اجزاء القضية متحققة مع عدم تحقق القضية على ما هو المشهور فعلم انها ليست جميع اجزائها بل لها جزء آخر سوى الثلثة وهو مفقود في صورة الشك فلذا لم يتحقق القضية وان لم يكن لها جزء سواها يلزم عدم تحقق الشيء عند تحقق جميع اجزائه وهو باطل بالكلية المتقررة عندهم (قيل في حله) اى في حل الشك قائله مير زاجان (ان القضية بالنسبة الى تلك المعلومات الثلث) التي هي جميع اجزائها (كل) ومجموع (بالعرض) اى بواسطة الغير وبالمجاز لا كل بالذات وبالحقيقة (فلا يلزم تحققه) اى تحقق الكل بالعرض وهو القضية بالعرض (عند تحقق الاجزاء الثلثة) التي هي كل لها بالعرض (كالكاتب بالنسبة الى الحيوان الناطق) فانه كل بالعرض فلا يلزم من تحقق الحيوان والناطق تحقق الكاتب مالم يلاحظ عروض الكتابة له (حاصل الحل ان الكل على نحوين كل بالذات وبالحقيقة بحيث يكون مستقلة غير متوقفة على شيء آخر كالمجموع للاجزاء وكل بالعرض بواسطة الغير سواء كان واسطة في الثبوت بان يجعل الواسطة القضية كلا بالنسبة الى المعلومات الثلث ويتصف الواسطة وذو الواسطة كلاهما بالكلية في نفس الامر او واسطة في العروض بان يكون الكل حقيقة الغير وهو الواسطة ويثبت الكلية الى القضية بواسطة هذا الغير (١) ويؤيده قوله كالكاتب فان الكاتب كل للحيوان الناطق بواسطة اتصاف مجموعهما وهو الانسان بالكتابة كذلك العقد المنعقد من الاجزاء الثلثة كل لها بالذات والقضية كل لها بالعرض اى بواسطة العقد المنعقد لاتحادها معه وعروضها له فعند تحقق جميع الاجزاء لابد من تحقق الكل بالذات لا تحقق الكل بالعرض ولما كانت القضية كلا بالعرض للاجزاء الثلثة فعند تحققها لا يلزم تحققها نعم كلها بالذات وهو المجموع لابد من تحققه وهو متحقق عند تحققها فلا يلزم انفكاك الكل اللازم تحققه من تحقق الاجزاء عنها (فان قلت اما لم تكن القضية كلا لتلك الاجزاء الثلثة فما معنى قولهم انها اجزاء للقضية (قلت معناه انها اجزاء لما صدق عليه القضية بشرط ما (وقد يقرر الحل بان المراد بالكل الكلي وبالعرض العرضي فحاصله ان القضية كلي عرضي للمعلومات الثلثة ولا يلزم تحقق الكلي عند تحقق معروضه بل قد يحتاج في صدقه عليه بعد حصول تمام اجزائه الى شرط واعتبار امر خارج عنه كالكاتب بالنسبة الى الحيوان الناطق فانهما تمام اجزاء مصداقه لكن لا يطلق عليهما اسم الكاتب الا بعد عروض الكتابة له كذلك القضية كلي عرضي للاجزاء الثلثة التي هي تمام اجزاء معروضها لكن لا يطلق عليها اسم القضية الا بعد عروض الاذعان فعدم تحققها عند تحقق الاجزاء لفقد الشرط الخارج عنها المتوقف

١ قوله ويؤيده الخ يريد قدس سره ان الكل على نحوين كل بالذات وكل بالعرض بواسطة الغير سواء كان واسطة في الثبوت او واسطة في العروض فلما كان ارادة النحو الاول والشق الاول من النحو الثاني في هذا المقام اى في الكل غير جائز اراد القائل به الشق الثاني من النحو الثاني وايده بقوله كالكاتب بالنسبة الى الحيوان الناطق فاندفع ما قيل من انه سقط ما في بعض الشروح من بيان الواسطة في الثبوت بان الواسطة والقضية كلان بالنسبة الى المعلومات الثلث ويتصف الواسطة والقضية كلاهما بالكلية في نفس الامر فانه يلزم على تقدير اتصاف الواسطة حقيقة ان يكون الاجزاء اجزاء لها فلزم الاجزاء بعينها للشيئين الاذعان والقضية حقيقة وهو باطل فان الاذعان كيفية من الادراك بسيطة لا جزء له كما عرفت ولو كان متصفا بالحقيقة تحقق له الاجزاء فصار مركبا منها فبطل بساطته انتهى لان ذكر الاقسام في مقام لا يستلزم جواز جميعها فيه كما لا يخفى على اولى الالباب ولانا خادم احمد رحمه الله تعالى

عليه صدق القضية (اقول) اذا لم يكن القضية كلا بالذات ويتوقف كليتها على امر آخر (فيجب ان يعتبر امر آخر) لتحققها سوى الامور الثلثة (بعد الوقوع) الذى هو جزء القضية (وليس) امر آخر (الادراكه) اى ادراك الوقوع وهو الاذعان به (وذلك) اى الاذعان (خارج) عن القضية (اجماعا) اى اتفاقا بين المتقدمين والمتأخرين فلا يكون جزأ لها (حاصل هذا القول الرد على الحل بان القضية اذا ثبت كليتها بالعرض بالنسبة الى الامور الثلثة وعدم تحققها عند تحقق هذه الامور فلابد لتحققها من اعتبار امر آخر سواها بان يصير جزأ موجبا تحققه تحقق هذه القضية كالجزء الصورى والامر الآخر بعد الوقوع ليس الادراكه وهو الاذعان به وذلك الاذعان خارج ليس بجزء عند المنطقيين كلهم اجمعين والايكون القضية مركبة من العلم والمعلوم وماذهب اليه احد بل هى المعلوم فقط عند الكل واذا لم يتوقف على امر آخر فيصير هذه الثلثة قضية بالضرورة فبعدم تحققها عند تحقق هذه الامور كما هو المشهور يلزم انفكاك الكل عن تمام الاجزاء بنفسه (لايخفى عليك ان هذا الرد وارد على التقرير الاول للحل واما على التقرير الثانى فلا اذ القضية ليست كلا للاجزاء الثلثة بل هى كلى عرضى لها يتوقف صدقها على هذه الاجزاء على عروض الاذعان للنسبة فهو وان كان خارجا عنها لكنه شرط لصدق العرضى على معروضه فلا مشاحة فيه (ولو قيل على التقرير الاول ان اعتبار امر آخر لم لايجوز ان يكون على سبيل الشرطية فالوقوع فقط جزء للقضية لكن تحققها مشروط بايقاع الوقوع والشرط خارج فلايزيد اجزاء القضية على الثلثة ولامحذور فيه اجيب بما قال المصنف رحمه الله (واخذ الوقوع بشرط الايقاع تصحيح وتجويز (للمجعولية الذاتية) وهى احتياج ثبوت الذاتيات الذات الى الجاعل (وهو مح) اذ الذات عين الذاتيات وجعل الشىء عين الشىء غير معقول (حاصل الجواب ان القضية كل لتلك الاجزاء والكل عين تمامها والشىء فى كونه شيئا لايحتاج الى علة ولاينتظر الى جعل الجاعل فلو كان صدق القضية على الاجزاء منتظرا الى شرط اخذ الايقاع بعد الوقوع يلزم انتظار القضية فى كونها عين تلك الاجزاء الى علة هذا هو المجعولية الذاتية المستحيلة اويقال ان الوقوع جزء للقضية فلو اخذ بشرط الايقاع فى تحقق القضية يلزم ان يكون فى ذاته منتظرا الى علة فيلزم تخلل الجعل بين الشىء وذاتياته وهو مح اذ لو تخلل الجعل بينهما فاذا قطع النظر عن الجعل ولوحظ نفس ذلك الشىء يلزم سلب الذاتى عنه فيلزم تقوم الشىء بدون الذاتى فلا يبقى الذاتى ذاتيا لاستغنائه عنه والشىء لايستغنى عن جزئه كما لايخفى وعلى التقرير الثانى لايلزم المجعولية الذاتية اذ الكليات العرضية فى صدقها على معروضها تحتاج الى شروط وليس فيه المجعولية الذاتية لعدم كون الكلى ذاتيا لمعروضه بل يلزم المجعولية العرضية وهى ليست بمستحيلة فلايصح قول المصنف رحمه الله واخذ الوقوع بشرط الايقاع تصحيح للمجعولية الذاتية (ولك ان تقول ان القضية وان كانت كلية عرضية للامور الثلثة لكنها لازمة لها اذ مفهوم القضية اصطلاحى ولاحقيقة للاصطلاحيات الا ما ثبت فى الاصطلاحات وقد ثبت ان المعلومات الثلث فرد للقضية فيلزم ان يكون نوعا لها ولا اقل من ان

يكون لازما لماهيتها وتخلل الجعل كما يستحيل بين الشیٔ وذاتياته كذلك يستحيل بين الشیٔ ولوازمه (فان قلت هذا لايناسب قول المصنف رحمه الله فهو تصحيح للمجعولية الذاتية اذ اللوازم ليست من الذاتيات قلت المراد من الذاتي في كلام المصنف رحمه الله ماينسب الى الذات سواء كان داخلا اوخارجا عنها لازما لها وتخلل الجعل بين كل واحد منها مستحيل (قال فى الحاشية بالمعنى الغير المختار وهو جعل الشیٔ شيئا كجعل الانسان انسانا واما الجعل بمعنى الابداع واخراج الايس عن الليس فهو الحق انتهى يعنى احتياج الشیٔ فى خروجه من العدم الى الوجود حق واما فى كون الشیٔ شيئا اوثبوت ذاتياته له فهو معنى غير مختار لايصح (والافادة) اى افادة معنى القضية احتمال الصدق والكذب (مقدم على الايقاع) حاصلة قبله (والقضية ليست منتظرة التحصيل) بان يتوقف تحصيلها (بعدها) اى بعد الافادة على شیٔ آخر بل القضية متحصلة عند الافادة (فلاحاجة الى الايقاع) هذا بيان لعدم صلاحية الايقاع للشرطية مع قطع النظر عن التصحيح فيكون جوابا آخر للاشكال الذى اجاب عنه اولا بقوله واخذ الوقوع آه (حاصله ان المشروط لايتحقق بدون الشرط وافادة احتمال الصدق والكذب يتحقق بدون الايقاع والقضية بعد الافادة غير محتاجة فى تحصيلها الى شیٔ آخر فلو كان شرطا فكيف يتحقق القضية بدونه غير منتظرة فى تحصيلها اليه (ويحتمل الجواب عن سوٴال مقدر تقريره ان الايقاع يجوز ان يكون مقترنا بالوقوع والقضية يتحقق بعد اقترانه به من غير جعله شرطا ليلزم المجعولية الذاتية (حاصل الجواب ان الافادة مقدم على الايقاع والقضية ليست منتظرة التحصيل بعدها فلو كانت المقارنة معتبرة فيمايكون منتظرة اليها مع انها ليست كذلك فعلم انه ليس للايقاع دخل فى القضية لاباعتبار الشرطية ولاباعتبار المقارنة وهذا حاصل مافرع عليه المصنف رحمه الله بقوله (فاعتبار تعلق الايقاع بالوقوع مما لادخل له) اى لذلك التعلق (فى تحصيل هذه الحقيقة) اى حقيقة القضية اذ طريق الدخل امابالدخول بحيث يكون جزأ وهو بط بالاتفاق او بالعروض بان يعتبر شرطا او اقترانا والاول تجويز لتصحيح المجعولة الذاتية والثانى ياباه عدم انتظار القضية بعد الافادة المقدمة على الايقاع الى شیٔ آخر (فالحق) فى الجواب عن الشك المذكور (ان قولنا زيد قائم مثلا قضية على كل تقدير) من الشك والاذعان متحققة فى حالتيهما (فانه) اى هذا القول (يفيد معنى محتملا للصدق والكذب) ومايفيدهما فهو القضية لانه المفهوم والمراد منها فعلم ان المشكوكة والمذعنة كلتيهما قضيتان فالقول بعدم تحقق القضية فى حالة الشك ممنوع ولا محذور فيه (ففى الشك) اى فى صورة الشك (انما التردد) وعدم الاذعان (فى مطابقة الحكاية) للواقع (لا فى اصل الحكاية) اى ليس التردد فى اصل الحكاية (واحتمالها) اى احتمال الحكاية (لهما) اى للصدق والكذب هذا جواب سوٴال مقدر تقريره ان احتمال الصدق والكذب انمايكون فى الحكاية عن امر واقعى والحكاية يكون بالنسبة التامة الخبرية وفى الشك التردد فى ثبوت المحمول للموضوع فلم توجد النسبة التى هى الحكاية فكيف يوجد احتمال الصدق والكذب مع انتفاء مناطها وهو الحكاية فاذا انتفى الاحتمال انتفى القضية فلايصح ان قولنا زيد قائم قضية

على كل تقدير ومفيد للمعنى المحتمل لهما (وحاصل الجواب ان زيد قائم قضية على كل تقدير من الشك والظن والاذعان لانه على كل تقدير تفيد معناها وهو معنى يحتمل الصدق والكذب والتردد فى حالة الشك ليس فى هذا المعنى والحكاية بل فى مطابقتها للواقع لا فى اصلها واحتمالها لهما فتوجد الحكاية فى الحمليات بكون الموضوع بحيث يحكم عليه بانه هو المحمول وفى الشرطيات بكون القضيتين بحيث يكون الحكم بينهما بالاتصال والانفصال والحكاية نفس مفهوم القضية والمحكى عنه هو مصداقها عليه ولما لم توجد الحكاية فى مفهومات الانشائيات والتصورات لم يحتملا الصدق والكذب فاذا وجد فى الشك معنى الحكاية التى هى مناط القضية وجدت القضية ولا تردد فيها بل فى مطابقتها للواقع وهو معنى خارج عنها (فان قلت ان كل واحد من الشك والظن والتصديق لا يكون الا متعلقا بالقضية فاذا كان كل واحد فى المطابقة العارضة للنسبة الخارجة عن القضية يلزم تعلق الشك وغيره بالخارج لا بالقضية (قلت ان التردد ليس بمعنى ان النسبة وجودها وعدمها سواء فى اجل الحكاية بل اعتبار ملاحظة المطابقة معها بمعنى ان النسبة التامة الخبرية المتحققة فى هذه القضية اذا لاحظت مطابقتها للواقع حكمت ان لا رجحان لطرفى المطابقة واللامطابقة فيها (والقول الفصيل فى هذا المقام ما قال السيد الزاهد ان القضية اذا عرفت بقول يحتمل الصدق والكذب او ما يقار به فغير المصدق به قضية واذا عرفت بقول يصح ان يقال لقائله انه صادق فيه او كاذب او ما يقار به فهو ليس بقضية والسر فيه ان فى التعريف الاول احتمال الصدق والكذب بمعنى وصف القضية يتعلق بنفس مفهومها من حيث هو هو ولا يتخلف عن القضية باقترانها بحال من الاحوال والاحكام الخارجية ومدارها على النسبة الحاكية وهى موجودة فى المشكوك والمذعن فالمشكوك ايضا قضية كالمذعن وفى التعريف الثانى نسبة الصدق والكذب الى القائل فهو حكم متعلق بالقضية بالنظر الى حال قائلها من حيث انه حاكم فيها ومخبر عنها لا بالنظر الى نفسها فاذا تخلف هذه الجهة عن القائل تخلف هذا المعنى عن القضية والشاك لا يقال له انه صادق او كاذب فى العرف فالقضية ايضا فى هذه الحالة على هذا التقدير لا تتصف بالصدق والكذب ولم تحتملهما وهو من مناطها فاذا انتفى مناط القضية فى حالة الشك انتفى المنوط فالمشكوك حينئذ لا يكون قضية (نعم القضايا المعتبرة فى العلوم) اى الحكمية التى هى مسائلها (هى) اى القضايا (التى تعلق بها) اى بهذه القضايا (الاذعان والتصديق) وهى القضايا المصدقة لا المشكوكة (اذ لا كمال) الذى هو المقصود من تحصيل العلوم (فى تحصيل الشك) اذ هو غير مفيد لشئ هذا دفع توهم عسى ان يتوهم ان المشكوك لو كان قضية كالمذعن فيعتبر فى العلوم مثله مع ان البحث فيها انما هو عن القضايا المذعنة لا المشكوكة (وجه الدفع ان المقصود فى الحكمة تكميل النفس بتحصيل العلوم وادراك احوال الاشياء على ما هى عليها فى الواقع وهذا لا يتيسر بدون الاذعان فلا كمال الا فيه لا فى الشك (وتدقيق المسائل المبحوثة فى العلوم هى المستنبطة بالدليل او البينة فالشك ليس بثابت بها الحصول له بدون معونة الكسب والفكر فلا يكون المشكوك قابلا للبحث فى العلوم فلا يقع مسئلة من مسائلها فلا يعتبر فيها (هذا) اى كون زيد قائم مثلا قضية على كل تقدير من الشك والاذعان

كما عرفت (وان كان ممالم يقرع سمعك) اى ما وصل الى اذنك وماسمعته قط (لكنه) اى هذا التعميم (هو التحقيق) هذه العبارة تدل على ان التحقيق المذكور تحقيق المصنف رح وما ذهب اليه احد (لا يقال ان التفتازانى صرح بكونه جملة خبرية فى اصطلاح المعانى فعجيب عن المصنف رح انه لم يطلع عليه لانا نقول مراد المصنف رح انه لم يقرع سمعك من اقوال المنطقيين بهذا التحقيق غير قولى قال فى الحاشية قد اطلعت بعد تاليف هذه الرسالة على ان الفاضل الحسن الكاشى ذهب فى رسالته لاثبات الواجب تعالى الى ما اخترته انتهى (لا يذهب عليك عدم مطابقة الجواب للسؤال اذ هو كان مبنيا على المذهب المشهور فى عدم تحقق القضية عند الشك فالجواب ينبغى ان يكون باختيار هذا المذهب الذى يبنى السائل كلامه عليه وهذا جواب بتحقيق آخر ليس هو مبنى السؤال فهو كما ترى واما اذا جعل هذا الكلام من تتمة الرد على الحل وان لم يساعده ظاهره فلا مناقشة فيه فافهم (ولما فرغ من بيان حقيقة القضية والاجزاء التى تتركب منها شرع فى بيان ذكر الاجزاء وحذفها والدال عليها فقال (ثم اذا كانت الاجزاء ثلثة) اى الموضوع والمحمول والنسبة التامة الخبرية (فحقها) اى حق الاجزاء الثلثة (ان يدل عليها) اى على تلك الاجزاء (بثلثة عبارات) الفاظ دالة عليها والدال على الجزء الاول من القضية يسمى موضوعا وعلى الثانى يسمى محمولا ولما كان تسميتهما ظاهرا فتركهما وبين الدال على النسبة التى بينهما فقال (والدال على النسبة) التى هى الحكم (يسمى) ذلك الدال (رابطة) تسمية للدال باسم المدلول اذ النسبة المدلولة عليها كانت رابطة فسمى الدال عليها باسمها (ولغة العرب ربما حذفت الرابطة) فلم يذكرها فى اللفظ (اكتفاء عنها بعلامات اعرابية) اى الحركات التى هى علامات (دالة عليها) اى على الرابطة (دلالة التزامية) اى بالالتزام لا بالمطابقة كالرفع فى الموضوع والمحمول فانه دال على كون احدهما مبتدأ ومحكوما عليه والآخر خبرا ثابتا له ومحكوما به وهذه الدلالة بالالتزام لا بالمطابقة اذ الاعراب لم يوضع للربط بل للمعانى المعتورة على المعرب ويلزمها الربط ويفهم منه المعنى الرابطى (فيسمى القضية) المحذوفة عنها الرابطة (ثنائية) لكونها مشتملة على جزئين (حاصل ما قيل من انه اشارة الى جواب ما قال المحقق التفتازانى والرابط فى لغة العرب هو الحركة الاعرابية بل حركة الرفع تحقيقا او تقديرا لا غير لان قولنا زيد قائم على سبيل التعداد بلا حركة اعرابية لم يفهم منه الربط والاسناد واذا قلنا زيد قائم بالرفع فهم ذلك منه فالرابطة هى الحركة الاعرابية فان كان الموضوع والمحمول مبنيين فالقضية ثنائية وان كانا معربين فثلاثية تامة وان كان احدهما فقط معربا فثلاثية ناقصة (وحاصل الجواب ان عند اهل العربية الرابط هو سوى الحركة الاعرابية فلا تكون رابطا عندهم كما صرح به المنطقيون وانما يفهم معنى الرابطة عند حذفها من تلك العلامات الدالة عليها لا انها رابطة اذ هى دالة على المعانى المعتورة بالذات والمعتبر فى الرابط الدلالة على النسبة بالمطابقة ودلالة الحركة الاعرابية ليست كذلك (وربما ذكرت) لغة العرب الرابطة (فتسمى) تلك القضية المذكورة فيها الرابطة (ثلاثية) لكونها مشتملة على ثلثة اجزاء (والمذكور) الدال على الرابطة (وان كان اداة) لدلالتها على

النسبة التامة الخبرية التى هى معنى حرفى (لكنه) اى ذلك المذكور (ربما كان فى قالب الاسم) اى فى صورته فى القاموس القالب كالمثال يفرغ فيه الجواهر وفتح لامه اكثر وفى الصحاح القالب بالفتح قالب الخف وغيره (كهو) واخواته (ويسمى) اى ما كان فى صورة الاسم (رابطة غير زمانية) لعدم اشتمالها على الزمان هذا فى العربية واما فى غيرها فهى كما قال (واستن فى) اللغة (اليونانية) اى فى لسان اهل اليونان (واست فى الفارسية) اى فى لسان اهل الفرس (منها) اى من الرابطة الغير الزمانية فى اللغتين كهو فى اللغة العربية منها (فان قلت ان هو واخواته دالة على المرجع لاختلافه بالتذكير والتأنيث باختلاف المرجع وموضوع لما تقدم ذكره عليه وليس موضوعا للربط ولا مستعملا فيه فكيف يقال انه فى اللغة العربية من الروابط الغير الزمانية (قلت ليس مراد المنطقيين من هذا القول وضعه للربط واستعماله فى اللغة العربية فيه بل المراد استعارته للرابط لعدم وجود غيره صالحا له كما قال فى التهذيب وقد استعير لها هو اى لما وجد والاستعماله فى بعض المقامات للربط استعاروه له مطلقا (لا يقال الهيئة التركيبية موضوعة للربط بالوضع النوعى المعتبر فى المشتقات والمركبات فالاليق ان يقال انها هى الرابطة الغير الزمانية لانا نقول الكلام فى الالفاظ الدالة على الربط والهيئة التركيبية وان كانت دالة عليها لكنها ليست من الالفاظ (وربما كان) المذكور (فى قالب الكلمة) اى صورة الفعل (ككان) واخواته (ويسمى) اى ذلك المذكور فى صورة الفعل (رابطة زمانية) لاشتماله على الزمان (فان قلت ان الكلمات التامة دالة على النسبة دلالة تضمنية مع ان المنطقيين لا يعدونها من الرابطة بل يقولون الافعال الناقصة منها فما وجه التخصيص لها قلت مطلق الدلالة على النسبة لا يوجب كون الدال عليها من الرابطة بل ما كان دالا على النسبة المعتبرة وهى ما يكون جزء القضية التى تكون جزء قياس اوحجة يكون رابطا والكلمات التامة ليست مشتملة على هذه النسبة كما لا يخفى وان كانت يرجع اليها بالتاويل الى الحكم المعتبر فى الجملة الاسمية والقول بان سائر الافعال دالة على النسبة فلا وجه بخصوصية كان وغيره من الافعال الناقصة مدفوع بان الرابطة الزمانية يعتبر فيها الدلالة على النسبة بالقصد وان دلت على غيرها ايضا والافعال الناقصة كذلك بخلاف غيرها من الافعال فافهم ولما فرغ عن بيان حقيقة القضية وما يتركب منه وما يتم به شرع فى اقسامها الاولية فقال (القضية ان حكم فيها) اى فى القضية (بثبوت شئ لشئ) آخر (او نفيه) اى نفى شئ (عنه) اى عن شئ آخر (فحملية) اى فالقضية حملية لاشتمالها على الحمل الاصطلاحى وهى موجبة على التقدير الاول لاشتمالها على الايجاب وسالبة على التقدير الثانى لاشتمالها على السلب والمراد بهذا الحكم ان يكون حالا او مآلا فاندفع النقض بالفعليات والممكنات (والا) اى وان لم يحكم فيها بالثبوت والنفى سواء كان الحكم فيها بثبوت قضية على تقدير اخرى اوسلبه او التنافى بينهما اوسلبه (ف) القضية (شرطية) لاشتمالها على الشرط والجزاء (ويسمى) الجزء الاول (المحكوم عليه) فى الاول (موضوعا) لوضعه وتعيينه لان يحكم عليه (و) يسمى

الاول

الاول فى الثانية (مقدما) لتقدمه فى الذكر فى الملفوظة والرتبة فى المعقولة (و) يسمى الثانى (المحكوم به) فى الاول (محمولا) لحمله على الاول (و) يسمى الثانى فى الثانية (تاليا) لتلوه وتاخره فى الذكر والرتبة عن المقدم وبعد الفراغ عن تقسيم القضية الى الحملية والشرطية شرع فى بيان الاختلاف بين المنطقيين واهل العرب فى ان الحكم فى الشرطية بين المقدم والتالى او فى التالى فقط والمقدم قيد له وماهو الحق عنده من مذهب المنطقيين فقال (واعلم ان مذهب المنطقيين ان الحكم فى الشرطية) المتصلة (بين المقدم والتالى) بالاتصال ففى قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فالحكم بين الشمس طالعة فالنهار موجود بان بينهما ملازمة (ومذهب اهل العربية انه) اى الحكم (فى الجزاء) الذى هو التالى عند المنطقيين (والشرط) الذى هو مقدم فيها (قيد المسند فيه) اى فى الجزاء وهذا القيد (بمنزلة الحال او الظرف) فمعنى قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود عند اهل العرب النهار موجود حال كون الشمس طالعة او وقت كونها طالعة (لايقى اذا كان معنى قولنا المذكور ماقال العربيون يرجع مفاد القضية الشرطية الى مفاد القضية الحملية فحينئذ لم يكن بينهما تباين مع ان النسبة الحملية والشرطية متغايران بحسب الذات لانا نقول لانسلم تغائر النسبتين عندهم وانما هو عند المنطقيين ولو سلم التغاير فيجوز ان يكون التقسيم الى الحملية والشرطية تقسيما الى الحملية بشرط لاشيء والحملية بشرط شيء التى تسمى بالشرطية ولا شك فى تغائر المرتبتين فافهم (كذا فى المفتاح) كتاب للسكاكى (فان قلت ان اهل العربية ايضا يقولون بالحكم بين الشرط والجزاء فان النحويين صرحوا بان كلم المجازاة تدل على سببية الاول ومسببية الثانى وهذا يدل على ان الارتباط بين الشرط والجزاء فصار الحكم بينهما على كلا المذهبين فالقول باختلاف خلاف وكيف ينكرون الحكم بينهما مع ان تعقل النسبة التامة الخبرية انما يكون على كون الاول بثبوت الشيء للشيء والثانى بثبوت قضية على تقدير اخرى ولا شك فى تغايرهما والاول غير متحقق فى الشرطية فلا يتحقق فيه الا الثانى فهو مختار المنطقيين فصار الحكم بينهما بالاتفاق (قلت القول بالاختلاف مبناه كلام السكاكى وهو يدل على ان الحكم فى الجزاء والشرط قيد للمسند فيه وقولهم ان جاءك زيد فاكرمه وان دخلت الدار فانت طالق الظاهر انه امر بالاكرام وقت المجيئة وبايقاع الطلاق وقت الدخول فالحكم ههنا فى الجزاء والشرط قيد له الا ان يقى بالتاويل (وقيل بان الخلاف بين المنطقيين واهل العربية انما هو فى القضايا التى ليست تواليها انشاءات واما فيها فليس الا الاتفاق (والحق ان الاختلاف بينهما بحسب اختلاف الاغراض فان غرض المنطقيين يتعلق بنظم القياس وهو لا يمكن الا باعتبار الحكم الاتصالى بين النسبتين واهل العربية نظروا الى استعمال العرب فى محاوراتهم فانهم اذا قالوا ان دخلت الدار فانت طالق لا يقصدون الاخبار بالاتصال بل انما يقصدون به ايقاع الطلاق وقت دخول المرأة فى الدار فصار المقصود عندهم الحكم فى الجزاء المقيد بذلك الوقت الذى يفهم عن الشرط ولا خصوصية بالانشائيات اذ قال فى الضوء ان اطراف

الشرطية قد خرجت من ان يكون مفيدة للسكوت عليها فلما لم يكن مفيدة السكوت كيف تكون قضية فظهر انه لاحكم فى شئ من الطرفين وانما الحكم بينهما بالاتفاق فالكلام الذى يدل على الاختلاف اما ساقط عن درجة الاعتبار ام مؤول فتامل (قال السيد السند الاول) اى مذهب المنطقيين (هو الحق) وايده بقوله (للقطع) اى لليقين (بصدق الشرطية) اى بكونها صادقة (مع كذب التالى) اى مع كون التالى كاذبا (فى الواقع) وهو لايعقل الاعلى مذهب المنطقيين (كقولنا ان كان زيد حمارا كان ناهقا) صادق قطعا مع كذب التالى فى الواقع (ولو كان الخبر هو التالى) اى لو كان التالى جملة خبرية وكان الحكم فيه كما هو عند اهل العربية (لم يتصور صدقها) اى صدق الشرطية (مع كذبه) اى كون التالى كاذبا اذ التالى حينئذ يكون مقيدا بالشرط والشرط يكون قيدا له فانتفاء التالى مطلقا يكون مستلزما لانتفائه مع القيد (ضرورة استلزام انتفاء المطلق) وهو التالى ككون زيد ناهقا فى المثال المذكور (انتفاء المقيد) وهو التالى مع القيد المقدم اى كون زيد ناهقا وقت كونه حمارا (حاصل ما قال السيد السند فى حقية مذهب المنطقيين ان الشرطية تكون صادقة قطعا مع كون تاليها كاذبا كقولنا ان كان زيد حمارا كان ناهقا صادق قطعا مع ان التالى فيها كاذب اذ ليس زيد ناهقا فى الواقع بل هو ناطق وهذا لا يتصور الاعلى مذهب المنطقيين اذ على مذهب اهل العربية يكون الخبر هو التالى وكان معناها ان زيدا ناهق وقت كونه حمارا فيكون التالى اى الجزاء خبرا مطلقا والمقدم اى الشرط قيدا له ولاشك فى انتفاء الخبر فى المثال المذكور بحسب الواقع واذا انتفى المطلق فى الواقع انتفى المقيد ضرورة استلزام انتفاء المطلق انتفاء المقيد اذ هو عبارة عن المطلق والقيد جميعا والمطلق جزؤه وانتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل على ان انتفاء المطلق من حيث هو هو عن الواقع لايكون الا اذا انتفى جميع موارد تحققه فى نفس الامر والتحقق فى ضمن المقيد ايضا من جملة موارد تحققه فكيف يتحقق فى نفس الامر عند انتفاء جميع الموارد فيها واذا انتفى انتفى المقيد وحينئذ لم يبق الا القيد فقط وبتحققه فقط لايتحقق المقيد مالم ينضم القيد الى المطلق لانه عبارة عنهما (وقد يقال فى تاييد مذهب المنطقيين بادنى تغيير بانا نعلم قطعا صدق الشرطية مع كذب المقدم فلو كان الخبر هو التالى كما هو مذهب اهل العربية لم يتصور صدقها مع كذبه ضرورة استلزام انتفاء القيد انتفاء المقيد اذ هو عبارة عن المطلق والقيد فاذا انتفى واحد منهما انتفى المقيد قطعا (قال العلامة) المحقق ملا جلال (الدوانى) فى رد ما قال السيد السند (كذب التالى فى جميع الاوقات الواقعية) اى الاوقات التى لها وجود فى الواقع (لايلزم منه) اى من ذلك الكذب (كذبه) اى كذب التالى (فى الاوقات التقديرية) اى الاوقات التى لاوجود لها فى الواقع بل بحسب الفرض والتقدير (فالناهقية) فى المثال المذكور (فى جميع اوقات قدر) اى فرض (فيها حمارية زيد ثابتة له) اى لزيد (وان كانت) الناهقية ثبوتها (بحسب الاوقات الواقعية) اى النفس الامرية (مسلوبة عنه) عن زيد وايد العلامة قوله بانه (الاترى ان زيد قائم فى ظنى) اى اذا ظن المتكلم بقيام زيد

سواء كان مطابقا للواقع اولا وقال زيد قائم فى ظنى (لم يكذب) اى لم يكن المتكلم كاذبا فى هذا
القول (بانتفاء القيام) اى قيام زيد فى الواقع اى فى نفس الامر بل يكون كاذبا فى هذا القول اذا
علم انه لم يظن بقيامه ويقول بخلافه فهذه القضية صادقة مع انتفاء القيام فى الواقع كذلك يكون
الشرطية صادقة فى الواقع مع انتفاء التالى فيه (فان قيل ان انتفاء المطلق يستلزم انتفاء المقيد فيقال
(وماذكرتم من الاستلزام) بين انتفاء المطلق وانتفاء المقيد (فمسلم) انه كذلك (لكنه لانم ان المطلق
ههنا) اى فى المثال المذكور ونظيره (منتف) بل ثابت موجود (فانه) اى المطلق (المأخوذ) اى
الذى يوخذ (على وجه اعم مما فى نفس الامر) لامافيهافقط فمافى نفس الامر منتف وهو ليس بمطلق
والماخوذ على وجه اعم الذى هو المطلق ليس بمنتف حتى يلزم من انتفائه انتفاء الشرطية فلا يستلزم
كذب التالى كذب الشرطية عند اهل العربية (حاصله ان صدق الشرطية مع كذب التالى كما
يتصور على مذهب المنطقيين كذلك يتصور على مذهب اهل العربية وما قيل فى عدم التصور
من ان انتفاء المطلق يستلزم انتفاء المقيد فمسلم لكن المطلق هنا ليس بمنتف فانه الماخوذ على
وجه اعم من ان يكون فى نفس الامر اى الاوقات الواقعية اولاوقات التقديرية والمنتفى هو الاول
وهو الفرد من المطلق لا المطلق وانتفاؤه لا يستلزم انتفاء الثانى فان كذب التالى فى جميع الاوقات
الواقعية لا يستلزم كذبه فى الاوقات التقديرية فالناهقية فى قولنا ان كان زيد حمارا كان ناهقا
كان منتفيا فى الواقع لكونه ناطقا فيه لكنها ثابت فى جميع الاوقات التى فرض فيها حمارية زيد
فلم ينتف فى جميع الاوقات عموما سواء كانت واقعية اوتقديرية والمطلق هو هذا لاذاك
والمنتفى انما هو فرد المطلق وهو الواقعى فهو مقيد وانتفاء مقيد لا يستلزم انتفاء مقيد آخر
فانتفاء الناهقية فى نفس الامر لا يستلزم انتفاءه مطلقا حتى يلزم منه انتفاؤه وقت كونه حمارا
ليلزم عدم صدق الشرطية مع كذب التالى فهذه الشرطية صادقة على المذهبين ولا يلزم المحذور
(الاترى ان زيد قائم فى ظنى المطلق فيه هو زيد قائم اعم من ان يكون فى الظن او فى الواقع
فبانتفائه فى الواقع فقط لا ينتفى المطلق مالم ينتف فى ظن المتكلم ايضا اذ انتفاء المطلق لا يكون الا بانتفاء
جميع موارد تحققه وهو ليس بمنتفى لثبوته فى ظن المتكلم (فان قلت ان الشرطية عند اهل
العربية حملية مقيدة والاوقات التقديرية مختصة بالشرطية التى حكم فيها بين المقدم والتالى
ولا يوجد فى الحملية اذ مفادها ثبوت شئ لشئ فى الواقع سواء كان مقيدا بوقت اوحين
اولا فاين الاوقات التقديرية فاذا انتفى التالى عن الواقع انتفى المطلق المعتبر فيه فظهر ما قال
السيد السند فى تايد مذهب المنطقيين (قلت ليس المراد بالاوقات التقديرية فى كلام
المحقق الدوانى الاوضاع التى هى معتبرة فى مقدم الشرطية ليقال انها مختصة بالشرطيات بل
الاوقات التى قدر وقوع التالى فيها وليست بواقعة فى عالم الواقع بل مقدرة الوجود فيه وهذا
المعنى يوجد فى الحملية ايضا فحاصل كلام المحقق الدوانى ان كذب التالى وعدم وجوده فى
نفس الامر باعتبار انتفاء الموارد الواقعية لا يلزم منه انتفاؤه فيها باعتبار الموارد الفرضية فالانتفاء

باعتبار الموارد الخاصة لايستلزم انتفائه مطلقا فلاينتفي المطلق ليستلزم انتفاؤه انتفاء المقيد حتى يلزم من كذب التالى كذب الشرطية (قال السيد الزاهد فى الحاشية على الحاشية الجلالية انت تعلم ان مفاد القضية الحملية سواء كانت مطلقة اومقيدة هو ثبوت الشئ للشئ فى نفس الامر لامطلق الثبوت والا لم يكن كاذبة على تقدير سلب الثبوت فبهاضرورة ان سلب الثبوت المقيد لايستلزم سلب الثبوت المطلق مع انها كاذبة عند هذا السلب فاذا فرض عدم تحقق الثبوت فى نفس الامر يلزم عدم تحققه مع القيد لاستلزام انتفاء المطلق انتفاء المقيد مثلا قولنا النهار موجود وقت طلوع الشمس يدل على وجود النهار فى نفس الامر وقت طلوع الشمس فاذالم يتحقق وجود النهار فى نفس الامر لم يتحقق مع القيد ايضا نعم القضية المقيدة بما هو حكاية عن نفس الامر كزيد قائم فى ظنى لكونها حكاية عماهو حكاية عنها يدل على ثبوت الشئ للشئ فى نفس الامر بحسب الحكاية عنهافلايلزم من انتفاء الثبوت فى الواقع انتفاؤه بحسب الحكاية لكن لايخفى ان هذا القيد لايصلح ان يصير مقدم الشرطية فما قال ان انتفاءثبوت التالى بحسب نفس الامر لايستلزم انتفاء ثبوته على التقدير فهو اذا كانت القضية شرطية وماذكر من النظير خارج عن البحث انتهى كلامه فظهر من هذا ان القضية اذا كانت حكاية عن الحكاية عن الواقع كزيد قائم فى ظنى فانها حكاية عما هو مظنون متحقق فى الظن وهو حكاية عن الواقع فلا يلزم من انتفاء الثبوت فى الواقع انتفاء حكاية الحكاية بخلاف القضية التى هى حكاية عن الواقع كمافيمانحن فيه فانتفاء الثبوت فى الواقع يستلزم انتفائه مطلقا سواء كان مع القيد اولااذقولنا النهار موجود وقت طلوع الشمس يدل على وجوده وقت طلوعها فاذا لم يتحقق وجوده فى نفس الامر لم يتحقق مع القيد ايضا اذ هو نحو من تحقق الوجود النفس الامرى فالتنظير بزيد قائم فى ظنى خارج عن المبحث لان هذا القيد لايصلح ان يصير مقدم الشرطية اذالقضية الشرطية مايفيد الحكاية عن الواقع لاحكاية الحكاية والتنظير من قبيل الثانى (واورد اكثر الشارحين على السيد الزاهد بان مفاد الحملية هو الحكاية والمحكى عنه لايلزم ان يكون امرا موجودا ثابتافى الواقع اذالحكاية كمايكون عن الواقع كذلك يكون عن عالم التقدير ايضا كمافى القضايا الحقيقية ككل عنقاء طائر فى كل قضية محكى عنه على حدة فبانتفائها باعتبار المحكى عنه فى نفس الامر لايلزم انتفاؤها مطلقا ومعنى قولهم ان مدلول القضية الثبوت فى نفس الامر الثبوت باعتبار المحكى عنه لا الثبوت باعتبار الامر الموجود المحقق الثابت (وقد يق فى تقرير كلام المحقق الدوانى بان الحملية المقيدة حكاية مقيدة فالواقع ونفس الامر يكون ظرفا للمقيد لاللمطلق ففى قولنا زيد ناهق وقت كونه حمارا يكون الواقع ظرفا لنهوق زيد فى وقت الحمارية لالنهوقه فقط حتى يلزم ان يكون المطلق وهو نهوق زيد فى نفس الامر فهذا المقيد صادق فى نفس الامر ونفس الامر ظرف له لاللمطلق ليلزم وجوده فيه فتامل (غاية مايقال) فى هذا المقام (ان العبارة) فى التالى (غير موضوعة) اى ماوضع (لنادية) اى لحصول (ذلك المعنى) اى الثبوت اعم مما فى نفس الامر (مطابقة) اى باعتبار الدلالة المطابقية وان كان يفهم من التالى ذلك

المعنى باعتبار آخر (ولاضير فيه) اى لاامتناع ولامضايقة فى اخذ المعنى اعم مما فى نفس الامر اذ لايجب ان يوخذ المعنى المطابقى بل اخذه مستحسن واخذ غيره جائز غير ممتنع فجاز ان يوخذ المطلق على وجه اعم مما فى نفس الامر وان كان خلاف الاستحسان فصح ماقال العلامة الدوانى (وبمثل ذلك) اى بمثل زيد قائم فى ظنى (ينحل) اى يندفع (شبهة زيد معدوم النظير) اى الشبهة التى اوردوها بقولهم زيد معدوم النظير صادق اذا كان زيد موجودا وانتفى نظيره (حاصل الشبهة ان قولنا زيد معدوم النظير مقيد ومطلقه زيد معدوم وانتفاء المطلق يستلزم انتفاء المقيد فاذا كان زيد موجود اوانتفى نظيره صدق زيد معدوم النظير مع ان مطلقه زيد معدوم منتف لكونه موجودا فيصدق المقيد مع كذب المطلق هف ووجه الانحلال بمثل مامر ان المطلق ههنا ليس بمنتف لان المعدوم اعم من ان يكون معدوما فى نفسه اوبحسب نظيره ولم ينتف ههنا الا الاول فانتفى فرد من المطلق وانتفاء فرد منه لايستلزم انتفاء فرد آخر لتباينهما والمطلق يتحقق فيه فالمطلق هو المعدوم صادق فى ضمن المقيد الاخر وهو النظير وان لم يصدق فى ضمن هذا المقيد الذى هو فى نفسه فانتفاء المطلق ههنا لايكون الا بانتفائه باعتبارين وههنا ليس كذلك فلا محذور (قال السيد الزاهد رحمه الله بل لامطلق ههنا فان العدم يطلق على عدم الشئ فى نفسه وعدمه لغيره بمجرد اشتراك اللفظ كما لامطلق بين الوجود فى نفسه والوجود الرابطى لانتفاء معنى مشترك بينهما حقيقة واستدل عليه فى بعض تصانيفه بماحاصله انه ان كان مشتركا معنى بينهما فاما ان يكون هذا المعنى مستقلا بالمفهومية فهو عدم ووجود فى نفسه ولايشتمل العدم والوجود الرابطيين لعدم استقلا لهما بالمفهومية اولا يكون مستقلا بالمفهومة فهوعدم ووجود رابطيان لايشتمل العدم والوجود فى نفسه لاستقلا لهما فلم يوجد معنى مشترك فالاشتراك لفظى فلامطلق ههنا (قال الاستاذ المحقق والحق عندى ان معنى الوجود المطلق واحد وهو المعبر عنه فى الفارسية بهستى فاذا لاحظناه بين الموضوع والمحمول على طريق الربط بان يقال فى الفارسية قيام هست مر زيدرا يكون هذا المعنى الذى هو المستقل بواسطة هذه الخصوصية غير مستقل واذا لاحظناه مع قطع النظر عن هذه الخصوصية يكون مستقلا انتهى (وقيل ان عدم نظير زيد ليس عدما رابطيا كما زعم السيد الزاهد بل عدم فى نفسه لان معناه نظير زيد معدوم فالمعدوم المحمول معدوم بعدم فى نفسه (فان قلت ان بين معدوم النظير ومعدوم فى نفسه تقابل فاذا صار كلاهما عدمين فى نفسهما انتفى التقابل وهو خلاف ماتقرر (قلت التقابل بينهما باعتبار المتعلق فان الاول يتعلق بنفس زيد والاخر بنظيره بالاعتبار فمتعلق احدهما النفس ومتعلق الاخر هو النظير (والقول الفصيل فى هذا المقام ماقال بعض الشارحين حاصله انه ان اراد بعدم النظير سلب النظير عن زيد سلبا رابطيا بان يكون زيد ليس له نظير فى العلم والسماحة مثلا فالحال ماقال السيد الزاهد من انه لا مطلق ههنا بل بينهما اشتراك بحسب اللفظ وان اراد بعدم النظير العدم فى نفسه المستقل بالمفهومية المتعلق

بنظير زيد فالحال ماقال المحقق الدوانى من ان المطلق ليس بمنتف ههنا وانما انتفى المقيد الذى هو
فرد منه والمطلق وجد فى فرد آخر كما عرفت وان اراد العدم المطلق بالنظير من حيث ان النظير
من متعلقات زيد على قياس الصفة بحال المتعلق بان يكون العدم صفة للنظير والعدم من متعلقات
زيد فالعدم ينسب اليه من هذه الجهة فالحال ان الصفة بحال المتعلق اى بالحال الذى يثبت للمتعلق
اولا وبالذات ليست هى صفة حقيقة متعلقة لماهو متعلق له بل هى صفة للمتعلق يستنبط منها صفة
اخرى له كما فى زيد ضارب غلامه ان الضاربية صفة حقيقة للغلام وليست صفة لزيد ولما كان زيد
مالكا للغلام يستنبط منه صفة اخرى وهو كون زيد بحيث يضرب غلامه فكذا الحال فى عدم النظير
فانه صفة للنظير حقيقة واذا كان النظير من متعلقات زيد فحصل منه لزيد صفة اخرى وهى كونه
بحيث يعدم نظيره وهذه الصفة مغائرة للعدم فى نفسه الذى هو صفة زيد وليس بينهما اشتراك بحسب
اللفظ ولا بحسب المعنى هذا (ولما اورد العلامة الدوانى على ماقال السيد فى حقية مذهب المنطقيين
ولم يتم ماقاله ومذهبهم كان حقا عند المصنف رحمه الله فاورد من عند نفسه ما وضح له فى حقيته بطريق
الالزام وقال (اقول انهم) اى المنطقيين (ومنهم) اى من بعضهم (المحقق الدوانى) المشهور
بملا جلال منسوب الى الدوان فى القاموس الدوان كشداد موضع بارض فارس (جوزوا
كلهم (استلزام شئ لنقيضه) اى نقيض ذلك الشئ كاستلزام اجتماع النقيضين نقيضه وهو
ارتفاع النقيضين (و) جوزوا استلزام شئ (للنقيضين) اى عدم الشئ ووجوده كقولنا ان
لم يكن شئ من الاشياء موجودا كان زيد قائما وزيد ليس بقائم (بناء على جواز استلزام
المحال محالا) اى هذا التجويز مبنى على جواز ان المحال يستلزم محالا آخر فاذا كان المقدم
محالا جاز ان يستلزم نقيضه وان يستلزم النقيضين كوجود الشئ وعدمه معا وهما محالان
(وتشبثوا) اى تمسكوا (بذلك) اى باستلزام الشئ للنقيض او للنقيضين بناء على استلزام
المحال محالا آخر (فى مواضع عديدة) اى فى مقامات متعددة (منها) اى من بعض المواضع
المتمسكة ماتمسكوا به (فى جواب المغالطة) اى جواب الشبهة التى اوقعت المخاطب بها فى الغلط
بحيث لايشعر وجهه (العامة الورود) اى يعم ورودها على اثبات كل مدعى غير مختص
بواحد منه (المشهورة) عند العلماء (من ان المدعى) الذى يدعيه (ثابت) فى الواقع (والا)
اى وان لم يكن المدعى ثابتا (فنقيضه) اى نقيض المدعى (ثابت) والا يلزم ارتفاع النقيضين
فلابد من ثبوت احدهما عند عدم ثبوت الآخر فاذا لم يكن المدعى ثابتا يكون نقيضه ثابتا
(وكلما كان نقيضه ثابتا كان شئ من الاشياء ثابتا) لان النقيض ايضا شئ من الاشياء فثبوته
يستلزم ثبوته والا يلزم سلب الشئ عن نفسه فالقياس كلما لم يكن المدعى ثابتا كان نقيضه
ثابتا وكلما كان نقيضه ثابتا كان شئ من الاشياء ثابتا فاذا حذف الحد الاوسط المتكرر (فينتج
كلما لم يكن المدعى ثابتا كان شئ من الاشياء ثابتا وينعكس) تلك النتيجة (بعكس النقيض)
وهو ان يؤخذ نقيض الجزء الاول فصار كان المدعى ثابتا ونقيض الجزء الثانى فصار لم يكن

شئ

شیء من الاشیاء ثابتا ویجعل الاول ثانیا والثانی اولا فیرجع (الی قولنا کلما لم یکن شیء من الاشیاء ثابتا کان المدعی ثابتا هف) ای هذه القضیة باطلة لان المدعی ایضا شیء من الاشیاء فاذا انتفی جمیع الاشیاء کیف یتصور ثبوت المدعی علی تقدیره اذ انتفاء الجمیع منه یستلزم انتفاء ما یندرج فیه والمدعی مندرج فی شیء من الاشیاء فاستلزم انتفاؤه انتفاء المدعی فبطل ثبوته علی تقدیر انتفائه وعکس النقیض یستلزم هذا الباطل والصادق لایستلزم الباطل فیکون عکس النقیض باطلا وبطلانه یقتضی بطلان الاصل وهو النتیجة وبطلانها لایخلو اما ان یکون من فساد الهیئة او کذب الصغری او الکبری والاول باطل لکون الکبری بدیهیة الانتاج من الشکل الاول والصغری صادقة بالضرورة فلایکون الفساد الا من الکبری وهو قولنا کلما کان نقیض المدعی ثابتا الی آخره فیکون باطلا فثبوت المدعی حق هذا هو المطلوب (وحاصل الجواب ان عکس النقیض صادق ولایلزم المحذور اذ عدم شیء من الاشیاء مع لکونه موجبا لعدم واجب الوجود تعالی وهو محال والمحال یستلزم محالا آخر وهو ثبوت المدعی علی تقدیره ولو قیل یلزم اجتماع النقیضین ثبوت المدعی وعدمه قلنا اذا کان المقدم محالا یجوز استلزامه للنقیضین الا ان یقال ان تجویز استلزام الم للمحال مطلقا خلاف البدیهة لان الملازمة تقتضی العلاقة ولاعلاقة بین المتنافیین اذ یقتضی التنافی الانفکاک بینهما وعدم الملازمة بینهما (وقد یجاب عن هذه المغالطة بان ما زعموه عکس النقیض لیس بعکس اذ الشیء فی الاصل والعکس ههنا مختلف بالعموم والخصوص ویجب ان یکون فیها ماخوذا علی نحو واحد واذا اخذ علی نحو واحد فالشیء الذی اخذ فی الاصل یکون ماخوذا فی العکس وفی الاصل وهو قولنا کلما لم یکن المدعی ثابتا کان شیء من الاشیاء ثابتا والمراد من الشیء فیه الشیء الخاص الذی هو النقیض ومعناه ان کلما لم یکن المدعی ثابتا کان شیء من الاشیاء وهو نقیضه ثابتا کان المدعی ثابتا وفی عکسه وهو کلما لم یکن شیء من الاشیاء ثابتا یکون المراد منه النقیض ایضا علی ما تقرر فمعناه ان کلما لم یکن نقیض المدعی ثابتا کان المدعی ثابتا وهذا صادق ولا محذور فیه (واورد المص رحمه الله فی رسالة مفردة لبیان هذه المغالطة فی رد هذا الجواب انا نضم مقدمة صادقة الی عکس النقیض الذی سلمه المجیب وینتج النتیجة التی انکرها بان یق کلما لم یکن شیء من الاشیاء ثابتا لم یکن ذلک الشیء ای النقیض ثابتا وهذه المقدمة صادقة ونضمها الی عکس النقیض بان نقول کلما لم یکن شیء من الاشیاء ثابتا لم یکن ذلک الشیء ثابتا وکلما لم یکن ذلک الشیء ثابتا کان المدعی ثابتا فینتج کلما لم یکن شیء من الاشیاء ثابتا کان المدعی ثابتا وهذا مما ینکرها المجیب (ولک ان تمنع الکبری اذ من بعض تقادیر عدم ثبوت ذلک الشیء عدم ثبوت شیء من الاشیاء فحینئذ یکون عدم المدعی لاثبوته فلایصدق الکلیة والقول بان هذه القضیة مسلمة عند الکل فلا مساغ للمنع مدفوع بان المسلم صدق المدعی علی جمیع التقادیر الواقعة عند عدم ثبوت نقیضه وتقدیر عدم ثبوت شیء من

الاشياء ليس من الواقعية فلا يلزم ثبوت المدعى عند عدم ثبوت نقيضه على هذا التقدير ولو قيل المراد في الكبرى التقادير الواقعية قلنا سلمنا صدقها لكن لا ينتج لعدم تكرر الحد الاوسط اذ يصير معناها ان كلما لم يكن ذلك الشئ ثابتا على التقادير الواقعية التى هى غير تقدير عدم ثبوت شئ من الاشياء كان المدعى ثابتا فلم يلزم ثبوت المدعى على تقدير عدم ثبوت شئ من الاشياء فلا ينتج (واجيب بمنع الصغرى فى اصل القياس وهى كلما لم يكن المدعى ثابتا كان نقيضه ثابتا بانا لانم صدقها كلية اذ من تقدير عدم ثبوت المدعى عدم ثبوت شئ من الاشياء وعلى هذا التقدير كيف يكون نقيضه ثابتا اذ هو شئ من الاشياء والجزئية والمهملة وان سلمت صدقها لكن لا يفيد المطلوب اذ نتيجتها يكون جزئية وهى لا تنعكس بعكس النقيض فلا فائدة (وقد يجاب بمنع الكبرى فى اصل القياس بانا لانم الملازمة بين ثبوت النقيض وثبوت شئ من الاشياء اذ النقيض رفع شئ وسلبه سلبا محضا والسلب من حيث هو السلب كيف يكون شيأ فلا ينتج (ولو قررت المغالطة بان المدعى صادق لانه كلما لم يكن المدعى صادقا كان نقيضه صادقا وكلما كان نقيضه صادقا كان قضية ما اعم من ان يكون موجبة او سالبة صادقة فينتج انه كلما لم يكن المدعى صادقا كان قضية ما صادقة وتنعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما لم يكن قضية ما صادقة كان المدعى صادقا ولا شك فى استحالته كالعكس المذكور سابقا اذ المدعى لا يخلو من كونه قضية موجبة او سالبة ولهذه المغالطة تقريرات واجوبة مذكورة فى الرسالة للمص رحمه الله وغيره وفى الشروح فان شئت فارجع اليها ولخوف الاطناب تركناها (وبعد تمهيد ذلك) اى بعد تسوية الاستلزام المذكور واصلاحه فى القاموس تمهيد الامر تسويته واصلاحه (نقول لو كان الشرط) فى القضية الشرطية (قيد المسند فى الجزاء) اى جزاء هذه الشرطية (لزم اجتماع النقيضين) فى نفس الامر (فيما) اى فى الشرطية التى (اذا كان المقدم) فيها (ملزوما لهما) اى للنقيضين ويكونان لازمين لهذا المقدم كقولنا اذا لم يكن شئ ثابتا كان زيد قائما وليس بقائم فالمقدم ملزوم للنقيضين القيام وعدمه ولا يلزم اجتماع النقيضين عند المنطقيين اذ احدهما ليس رفعا للآخر ليكون نقيضه بل تاليهما متنافيان ولا باس باستلزام المقدم المحال للمتنافيين وعند اهل العربية يلزم اجتماع النقيضين فى نفس الامر (فان قولنا زيد قائم فى وقت عدم ثبوت شئ من الاشياء) الذى هو معنى قولنا كلما لم يكن شئ من الاشياء ثابتا كان زيد قائما عند اهل العربية (يناقض) ذلك القول (قولنا زيد ليس بقائم فى ذلك الوقت) الذى هو معنى قولنا كلما لم يكن شئ من الاشياء ثابتا كان زيد ليس بقائم حاصله انهم جوزوا استلزام المحال للنقيضين حتى ان المحقق الذى ايد مذهب اهل العربية قائل بهذا الاستلزام مع انه يلزم على مذهب اهل العربية اجتماع النقيضين على هذا التقدير فان المقدم اذا كان محالا كما فى قولنا كلما لم يكن شئ من الاشياء ثابتا يستلزم النقيضين مثلا قيام زيد وعدمه فصح ان يقال كلما لم يكن شىء من الاشياء ثابتا كان زيد قائما وكلما لم يكن شىء من الاشياء ثابتا كان زيد ليس بقائم بناء على تجويز الاستلزام المذكور فاذا قيل معناه كما قال اهل العربية يكون لم يكن شىء من الآشياء قيدا للمسند الذى هو قائم فى الجزاء

ويصير معناه زيد قائم فى وقت عدم ثبوت شىء من الاشياء وكذا ليس بقائم فى ذلك الوقت وعلى تقدير تجويز الاستلزام يكون كلاهما متحققين فى نفس الامر وهما متناقضان او متنافيان فاذا اجتمعتا يلزم اجتماع النقيضين او المتنافيين فى نفس الامر (وهو محال) ومايلزم منه المحال لايكون صحيحا فلا يصح مذهب اهل العربية واما على مذهب المنطقيين القائلين بالحكم بين الشرط والجزاء لايكون احدهما نقيضا للاخر وباجتماعهما لايلزم اجتماع النقيضين فى الواقع فلا محذور اصلا على هذا المذهب واليه اشار بقوله (اما اذا كان الحكم فى الشرطية بالاتصال) بين الشيئين كما فى القضية الشرطية المتصلة عند المنطقيين (لايلزم ذلك) اى اجتماع النقيضين (فان نقيض الاتصال) فى القضية المتصلة (رفعه) اى رفع ذلك الاتصال وسلبه (لا وجود اتصال آخر اى اتصال كان) سواء كان فيه رفع تالى اتصال اول اولا (حاصل دفع المحذور وهو اجتماع النقيضين عن مذهب المنطقيين انهم قائلون بكون الحكم بالاتصال بين النسبتين فى قولنا كلما لم يكن شىء من الاشياء ثابتا كان زيد قائما الحكم بينهما لا فى زيد قائم فنقيضه ليس كلما لم يكن شىء من الاشياء ثابتا كان زيد قائما اذهو ليس رفعه بل تالى احدهما رفع التالى الاخر فبين التاليين منافاة والتنافى بين التاليين لايوجب المنافاة بين القضيتين الشرطيتين اللتين تاليهما تلك المتنافيان اذ المقدم المحال ملزوم لهما فى نفس الامر وانما الخلف اجتماع الحكم الشرطى بنقيضه وههنا ليس كذلك لان نقيض الاتصال رفعه وهو لايجامعه وما يجامعه هو اتصال آخر ليس نقيضا له وبالجملة عند اهل العربية يكون القضيتان مطلقتين وقتيتين متنافيتين فى نفس الامر واجتماعهما ممتنع بالضرورة بخلاف المنطقيين فانهما عندهم قضيتان شرطيتان تاليهما متنافيان واجتماعهما فى نفس الامر لايوجب اجتماع المتنافيين لعدم تنافيهما بتنافى التاليين فقط (لايقال ان التناقض والتعاكس وغيرهما من الاحكام انما هو باعتبار نفس الامر وعدم ثبوت شىء من الاشياء مستلزم لانتفاء نفس الامر لكونه شيئا من الاشياء فعلى تقديره ينتفى نفس الامر التى كان التناقض من احكامها فالتناقض ايضا يكون منتفيا واذا انتفى التناقض فلا خلف (لانا نقول هذا على طريق الجدل والالزام فلما التزم المحقق الدوانى وجود التاليين المتنافيين على تقدير المقدم المحال فى نفس الامر كما عرفت فقال المصنف رحمه الله بناء عليه (وقد يقال لو كان الحكم فى التالى يلزم انتفاء تينك النقيضين فى نفس الامر اذ انتفاء القيد مستلزم لانتفاء المقيد والقيد منتف فيستلزم ارتفاع النقيضين هف بخلاف الحكم الشرطى بين الشيئين لان مناط صدقه ليس على صدق المقدم والتالى (ولايجاب عن جانب اهل العربية باستلزام المحال لان الشرطية صارت عندهم حملية فلم يبق فيها ملازمة ايتصور الاستلزام بل فيها حكم فى وقت واحد بالنقيضين الا ان يقال ان النقيض المقيد رفعه لا الرفع المقيد كما ان نقيض الاتصال رفعه لا وجود اتصال اخرى فنقيض زيد قائم فى وقت عدم ثبوت شىء من الاشياء هو رفع القيام فى ذلك الوقت بان يجعل الظرف قيدا للثبوت ويورد السلب على هذا الثبوت المقيد لا رفعه بان يكون الظرف قيد الرفع ويجوز ان يكون مراد اهل العربية بجعل الشرط قيد المسند فى الجزاء انه قيد لثبوت المسند

للمسند اليه فى الجزاء الموجب وقيد سلبه عنه فى الجزاء السالب فصارتا مقيدتين احديهما موجبة والاخرى سالبة ولاتناقض بين المقيدتين بل بين مقيد و رفعه كما بين اتصال و رفعه فالمحذور مدفوع عن مذهب اهل العربية كما هو مدفوع عن مذهب المنطقيين فما وجه حقيته (وقد يقال ان الايجاب والسلب المقيدين اذا قيدا بقيد واحد واقعى يكونان متناقضين واما اذا كانا مقيدين بقيد غير واقعى فلا نم التناقض بينهما لان الحكاية فيما يكون عن عالم التقدير ولا باس باجتماع الثبوت والسلب فيه (فمذهب المنطقيين هو الحق) قيل يلزم على مذهب المنطقيين ايضا اجتماع النقيضين فى الصورة المذكورة اذ المتصلة يصدق مانعة الجمع بين نقيض تاليها وعين المقدم على ما تقرر عندهم ففى كلما لم يكن شئ من الاشياء ثابتا كان المدعى ثابتا يصدق بين نقيض تاليه وعين مقدمه مانعة الجمع ويقال اما ان لم يكن شئ من الاشياء ثابتا واما لم يكن المدعى ثابتا واذا كان المقدم ملزوما للنقيضين فيكون نقيض التالى لازما للمقدم بعينه والملزوم ينافى الانفصال ومانعة الجمع منه فلا يصدق فيصدق سلب منع الجمع بناء على اللزوم فيصدق ليس البتة اما ان لم يكن شئ من الاشياء ثابتا واما لم يكن المدعى ثابتا وهذه سالبة منفصلة والاول موجبة منفصلة ولاشك فى تناقضهما فصدق الشرطيتين اللتين تاليهما نقيضان يستلزم صدق النقيضين فيلزم اجتماع النقيضين على مذهب المنطقيين ايضا فالاولى باحالة حقية مذهب المنطقين الى البداهة من غير استدلال عليه كما لا يخفى على الذهن المستقيم والقلب السليم وصرح به بعض الاذكياء فافهم * (فصل الموضوع) اى ما يحكم عليه فى القضية وهو الجزء الاول منها (ان كان) اى الموضوع (جزئيا) اى حقيقيا لا يصدق على كثيرين (فالقضية) التى هو فيها تسمى (شخصية) لكون موضوعها شخصا معينا كزيد قائم (ومخصوصة) لخصوصية الموضوع والحكم عليه (وانما عدل عن كونه علما ليشتمل انا متكلم وهذا عالم (وان كان) الموضوع فى القضية (كليا) صادقا على كثيرين (فان حكم عليه) اى على الموضوع (بلا زيادة شرط) على نفس الموضوع بان يعتبر نفسه من حيث هو هو من غير اعتبار امر زائد عليه حتى الاطلاق فالاطلاق ههنا ليس فى اللحاظ ايضا كما فى الطبيعة (فمهملة) اى هذه القضية تسمى مهملة (عند القدماء) اى قدماء المنطقيين لاهمال الموضوع وخلوه عن السور (وان حكم عليه) اى على الموضوع (بشرط الوحدة الذهنية) اى بملاحظته مطلقا من غير ان يجعل الوحدة الذهنية والاطلاق قيدا له بان يعتبر فى المفهوم والعنوان لا فى المعنون وعبر عن جهة العموم بالوحدة الذهنية لان توحدها لا يكون الا فى الذهن ووجه تعبيرها بالاطلاق ظاهر (فطبيعية) لكون الموضوع فيها طبيعة من حيث هى هى فموضوعها مقترن فى الذهن بجهة العموم والشمول فى بعض المواضع لافراده النوعية والشخصية وهذه الجهة فى اللحاظ فقط لا فى الملحوظ كالتشخص فى الشخص عند المحققين (وقد يفرق بين موضوع المهملة وموضوع الطبيعية ان الاول متحقق بتحقق فرد وينتفى بانتفائه بخلاف الثانى فانه يتحقق بتحقق فرد لكن لا ينتفى بانتفائه بل ينتفى اذا انتفى جميع افراده (ويرد عليه انه ان اريد

بالانتفاء

بالانتفاء فی موضوع المهملة انه ینتفی بانتفاء فرد بحیث لا یتحقق اصلا و ینتفی راسا بالکلیة فباطل لو جوده فی غیر هذا الفرد وسلبه بالکلیة لایکون الا اذا انتفی جمیع موارد تحققه ولیس کذلك وان ارید بالانتفاء انتفاؤه فی الجملة ولو کان بانتفاء فرد فصحیح لکن لا یبقی الفرق بینه و بین موضوع الطبیعیة اذ هو ایضا ینتفی بانتفاء فرد فی الجملة فالقول بانتفاء احدهما دون الآخر بهذا الانتفاء تحکم الا ان یتعدی حکم الافراد الی الاول دون الثانی والفرد المعدوم ینتفی رأسا وهذا الحکم یتعدی الی موضوع المهملة فبهذا الوجه یقال انه انتفی راسا والثانی لما لم یتعد حکم الافراد الیه لم یتصف بانتفاء الفرد راسا فتامل (ولا یقال ان الفرق بین موضوعیهما بان یجعل الاطلاق قید العنوان فی احدهما دون الاخر غیر مفید اذ اعتبار الاطلاق فی العنوان لغو بخلاف المعنون فانه یجری علیه الاحکام و یختلف باعتبار القیود (لانا نقول بعض الاحکام یثبت للشیء باعتبار بعض الملاحظة دون بعض لان النوعیة ثابت للانسان باعتبار ملاحظة الاطلاق و یقال ان الانسان نوع بخلاف الخسران فانه لا یوجب ملاحظة الانسان باعتبار الاطلاق بل ملاحظة نفسه من حیث هو و یقال ان الانسان لفی خسر الا ان یقال لا فرق بهذا الاعتبار بین الموضوعین بل هذا الفرق یرجع الی التفرقة باعتبار المحمول فانه یوجب بهذین الملاحظتین والکلام فی التفرقة باعتبار الموضوع فافهم (قال فی الحاشیة لا یبعد ان یتوقع من المتوقد المستیقظ ان یقترح من هذا المقام ان لام التعریف لیست علی وجوه اربعة فقط کما هو المشهور بل علی انحاء خمسة لام العهد الخارجی کما فی القضیة الشخصیة ولام الجنس کما فی المهملة القدمائیة ولام الطبیعة کما فی القضیة الطبیعیة کقولك الانسان نوع ولام الاستغراق ولام العهد الذهنی انتهی وجه الاقتراح وموجب الاستنباط الفرق بین موضوع مهملة القدماء وموضوع الطبیعیة فاللام الداخلة علی احدیهما غیر الداخلة علی الاخری فصارا لامین فزاد علی المشهور بواحدة فکانت علی انحاء خمسة (ولك ان تقول ان مدخول لام الجنس لا ضیر ان یعتبر فیه سوی الانطباق حیثیة زائدة فهو یحتمل ان یکون طبیعة من حیث هی هی او الطبیعة من حیث لحاظ الاطلاق فیشتمل الموضوعین فلا ضرورة الی اخذ الزیادة علی المشهور فاللام الذی مدخوله الطبیعة من حیث انطباقها علی کل الافراد لام الاستغراق وما کان مدخوله الطبیعة من حیث انطباقها علی بعض الافراد معینا وهو العهد الخارجی او غیر معین وهو العهد الذهنی وما یکون مدخوله الطبیعة سواء کان یلاحظ مع حیثیة زائدة اولا فهو لام الجنس ولام الطبیعة المخترعة داخلة فی لام الجنس فافهم (وان حکم فیها) ای فی القضیة (علی افراده) ای افراد الموضوع (فان بین کمیة الافراد) ای کون الحکم علی کل الافراد او بعضها بلفظ یدل علی بیانها من الکل الافرادی او البعض کذلك (فمحصورة) ای فهذه القضیة تسمی محصورة لحصر افراد الموضوع بالمبین لکمیتها (ومسورة) لاشتمالها علی السور المبین للکمیة (وما به البیان) ای ما یبین به هذه الکمیة (یسمی سورا) ماخوذ من سور البلد وهو ما یحیطها ولما کان هذا محیطا للافراد کلها او بعضها یسمی به وانما لم یقل اللفظ الذی به البیان یسمی سورا لیعلم ان السور اعم من اللفظ وغیره اذ قد یکون وقوع النکرة تحت النفی

من سور السلب الكلي وهو ليس بلفظ ومطلق البيان اعم من ان يكون بالدلالة الحقيقية او المجازية يكفى فى كونه سورا كما فى لام الاستغراق والاضافة الاستغراقية (و) اصل السور ان يذكر فى جانب الموضوع لتبين افراده لكن (قد) يجئ خلافه فقال (يذكر) اى السور (فى جانب المحمول) على خلاف الاصل كما فى قولنا زيد بعض الانسان (فتسمى) هذه القضية المذكورة فيها السور فى جانب المحمول (منحرفة) غير باقية على اصلها لانحراف السور عن وضعه الاصلى وهو وروده على الموضوع (وان لم يبين) اى كمية الافراد (فمهملة) عند المتاخرين والفرق بين المهملتين ظاهر (ومن ثمه) اى من اجل ان الحكم على الافراد ولم يبين كميتها لا كلا ولا بعضا (قالوا) اى المتاخرون (انها) اى المهملة (تلازم الجزئية) يعنى اذا صدقت المهملة صدقت الجزئية وبالعكس لانه اذا صدق الحكم على الافراد صدق على بعض الافراد واذا صدق على بعضها صدق ان الحكم على الافراد ايضا مثلا اذا صدق الانسان حيوان صدق بعض الانسان حيوان اذ صدقها لا يخلو اما ان يكون باعتبار جميع الافراد او بعضها وعلى كلا التقديرين صدق الجزئية واذا صدق بعض الانسان حيوان صدق الانسان حيوان بلامرية (واما مهملة القدماء فلا تلازم بينها وبين الجزئية من هذه الجهة الا ان يراد بالافراد اعم من الحقيقية اعنى الانواع والاشخاص والاعتبارية التى خصوصها بحسب الاعتبار فقط فيكون بينهما تلازم فان موضوع الطبيعية هى الطبيعة بشرط الوحدة الذهنية وهى بهذا الاعتبار فرد اعتبارى للطبيعة من حيث هى هى فمتى صدقت المهملة صدقت الجزئية وبالعكس قال الاستاذ المحقق قدس سره واما على طور القدماء فباطل لالان الطبيعة ليست فردا من المهملة المعتبرة عندهم وليس فيها حكم على الافراد لان للخصم ان يقول بتعميم الافراد من الحقيقية والاعتبارية ولاشك ان الطبيعة الماخوذة من حيث العموم فرد اعتبارى لها من حيث هى هى بل لان من الاحكام مالا يسرى الى الافراد مطلقا حقيقية كانت او اعتبارية فظهر ان الطبيعية من حيث هى هى اعم الموضوعات مطلقا وانها تتحقق بتحقق فرد وتنتفى بانتفاء فرد راسا ولو بالعرض كما سبق منا تحقيقه آنفا وهى موضوع القضية المهملة على طريق القدماء انتهى فالقول بالتلازم انما وقع عن المتاخرين وعلى تقدير وقوعه عن القدماء يكون التلازم مخصوصا بالقضايا المتعارفة وهى التى يكون الحكم فيها بان ماهو فرد للموضوع هو فرد للمحمول ولاشك ان مهملات هذه القضايا يستلزم الجزئية (لايق ان قولنا بعض الانسان جزئى قضية جزئية صادقة ولا يصدق المهملة ههنا لعدم صدق قولنا الانسان جزئى اذ لا يصح اسناد الجزئية الى طبيعة الانسان لانا نقول اذا اريد بالانسان طبيعته يكون مهملة عند القدماء وعدم صدقها غير مضر اذ لا تلازم بينها وبين الجزئية كما عرفت وان اريد منه افراده الغير المبين كميتها فصادقة اذ يصح اسناد الجزئية اليها وان لم يصح الى الطبيعة (فان قلت لم جمع المص رحمه الله بين تقسيمى القدماء والمتاخرين ولم يكتف باحدهما كما فى اكثر الكتب (قلت لئلا يختل الحصر بخروج احدى المهملتين عن احد التقسيمين اذ المهملة القدمائية يخرج عن تقسيم المتاخرين ومهملتهم خارجة عن تقسيم القدماء وفى الجمع احاطة جميع الاقسام الا



ان

ان يعم موضوع الطبيعية ويدخل فيها المهملة القدمائية فاغنى ذكر الطبيعية عن ذكرها عند المتاخرين ويقال باغناء ذكر الجزئية التى مصداقها متحدة مع مصداق مهملة المتاخرين عن ذكرها عند القدماء فافهم * ولما اختلف القوم فى الحكم فى المحصورة هل على الطبيعة او على افرادها شرع المص رحمه الله فى بيانه وما هو الحق عنده فقال (اعلم ان مذهب اهل التحقيق اى المحققين ومنهم المحقق الدوانى وغيره (ان الحكم فى القضية المحصورة على نفس الحقيقة) اى حقيقة الافراد بحيث يسرى الحكم من الحقيقة اليها (لانها) اى الحقيقة (حاصلة فى الذهن حقيقة) اى بالذات لانها كلية فظرف عروضها الذهن فهى معلومة بالذات (والجزئيات الموجودة فى الخارج (معلومة بالعرض) اى بواسطة الحقيقة (فليست) الحقيقة (محكوما عليها الاكذلك) اى حقيقة حاصله ان المعلوم بالذات يكون محكوما عليه بالذات دون الافراد لان المعلوم بالذات هو الامر الذهنى لا الخارجى والحاصل فيه هو الحقيقة والافراد من الامور الخارجية لا حصول لها فى الذهن بالذات فلا يكون معلومة كذلك فصارت الحقيقة المعلومة بالذات محكوما عليها بالذات والجزئيات المعلومة بالعرض يكون محكوما عليها بالعرض (ويرد عليه ان المحكوم عليه يجب ان يكون ملتفتا اليه بالذات وان لم يكن معلوما كذلك والملتفت اليه بالذات انما هو الافراد فيكون محكوما عليها كذلك (فديق ان المحكوم عليه بالذات يكون ما هو موجود بالذات والموجود بالذات انما هو الافراد والطبيعة وجودها فى ضمنها فلا يكون محكوما عليها الا بواسطتها كما يحكم به العقل السليم والفهم المستقيم (قال الاستاذ المحقق قدس سره ان الوصف العنوانى للموضوع لابد فى المحصورات ان يصدق على افراده بالفعل كما هو المشهور عند الشيخ الرئيس فلا بد فى تحصيل القضية المحصورة اولا من حصول الطبيعة الكلية للافراد فى الذهن سواء كانت ذاتية اوعرضية ثم يجعل العقل تلك الطبيعة مرآتا لتلك الافراد ويطبقها عليها ثم يحكم على تلك الطبيعة من حيث سريانها فيها وبالجملة لابد فى جانب الموضوع المحكوم عليه فى القضايا من حيث تطبيق الطبيعة على الافراد وهذه الحيثية اما تقييدية للحكم اوتعليلية له والثانى خلاف الضرورة الصانية عن اختلاط الوهم فتعين الاول وهو مفضى الى مرامهم وهذا البيان يكفى للناظر وان لم يفحم المناظر انتهى كلامه (ووجه عدم افحام المناظر انـه يقول اذا كانت الحيثية تقييديـة فان ارادوا بالماهية مع هذه الحيثية المركبة التقييدية فلم يبق فى كل انسان حيوان الانسان وحده موضوعا بل كان جزأ من الموضوع المركب من الماهية وقيد وصف الانطباق وان ارادوا مرتبة يصدق عليها هذا المركب كما هو الظاهر فهى اماعبارة عن الماهية من حيث انها وجدت فى الذهن بوجود نسب الى الافراد بالعرض فهذه المرتبة ليست الا فى الذهن فانحصرت المحصورات فى القضايا الذهنية كالطبيعية واماعبارة عن مرتبة موجودة فى الخارج وظاهر ان الموجود فى الخارج اما مرتبة نفس الطبيعة من حيث هى اومرتبة الطبيعة من حيث الخصوصية التى هى الافراد والاول

مهملة والثانى لايصلح للحكم على رايهم فلما لم يصلح هذه المرتبة للحكم كان الافراد محكوما عليها كما
قال المتاخرون ويكفى للحكم الحصول بالعرض هذا حاصل ما فى بعض الشروح (ويمكن دفع الايراد
بان الافراد كما هى معلومة بالعرض كذلك يلتفت اليها بالعرض والملتفت اليه بالذات انما هو
الطبيعة من حيث الانطباق على الجزئيات وما هو المشهور من ان الوجه فى علم الشئ بالوجه
حاصل بالذات وملتفت اليه بالعرض والشئ بالعكس ليس على ظاهره بل معناه ان الوجه ملتفت
اليه من حيث الاتحاد مع ذى الوجه فصار ملتفتا اليه بالذات والطبيعة موجودة بالذات عند
المحققين كما عرفت فى موضعه فاذا كانت ملتفتا اليها موجودة بالذات فما المانع من كونها محكوما
عليها كذلك (فان قلت ان الحكم فى الطبيعية والمهملة القدمائية ايضا على الطبيعة كما فى المحصورة
فما وجه بيان المصنف رح بها دونهما (قلت وجه البيان فى المحصورة الاختلاف الواقع فيها كما عرفت
وفى الطبيعية والمهملة القدمائية لامساغ للاختلاف فالطبيعية والمهملة والمحصورة سواء فى الحكم
على الطبيعة الا ان حكم الطبيعية المأخوذة بشرط الوحدة الذهنية التى هى موضوع القضية الطبيعية
لايتعدى الى الافراد كالنوعية فى قولنا الانسان نوع فانها غير متعدية الى افراده بخلاف موضوع
المهملة القدمائية فانه صالح للعموم والخصوص وفى المحصورة الحكم على الطبيعة من حيث الانطباق
من غير ان يوخذ هذا الوصف قيدا له بل على نحو يصلح بهذا الوصف فحكمها يتعدى الى الافراد فان
كان على جميعا يكون كلية وان كان على بعضها يكون جزئية وفى مهملة المتاخرين الحكم على الطبيعة
كذلك من غير بيان كمية الافراد (وربما يترائى) اى يظن (انه لوكان كك) اى يكون الحكم فى
المحصورة على نفس الحقيقة كما قال المحققون (لاقتضى الايجاب) اى القضية الموجبة التى حكم فيها
بالايجاب (وجود الحقيقة) اى كون الحقيقة موجودة (فان المثبت له) اى ما يثبت له الحكم فى القضية
(هو المحكوم عليه حقيقة) اى مايحكم عليه فيها حقيقة ولاشك ان الايجاب يقتضى وجود المثبت له
واذا كان هو المحكوم عليه فيقتضى وجوده ايضا والمحكوم عليه هو الطبيعة عندهم فيلزم استدعاء
الموجبة وجود الحقيقة فلايكون صادقة بدون وجودها (مع انها) اى الحقيقة (قد تكون عدمية) اى
يعتبر فيه العدم كما فى معدولة الموضوع كقولنا اللاحى جماد (بل سلبية) كما فى سالبة الموضوع كقولنا
كلما ليس بحى فهو جماد والموجبة صادقة فيلزم صدق الموجبة بدون وجود الحقيقة هف (حاصله
المعارضة او النقض بيان الاول ان الطبيعة ليست محكوما عليها اذ لو كانت كذلك لكانت مثبتا لها اذ
المثبت له هو المحكوم عليه فاقتضاها الايجاب كما هو مقتضاه على مذهب اهل التحقيق مع ان الايجاب
لايقتضى وجودها اذ يصدق بدونها كما فى القضية المعدولة الموضوع والسالبة الموضوع فان الطبيعة
فيهما عدمية او سلبية لاوجود لها فعلم انها ليست محكوما عليها فقام الدليل على خلاف المدعى هذا
هو المعارضة على ان القضية قد يكون موجبة خارجية مع عدم الطبيعة فلو كانت محكوما عليها يلزم
وجود العدميات والسلبيات فى الخارج وبيان الثانى ان الحكم لو كان على نفس الحقيقة لاقتضى
وجودها فى جميع الموجبات ولا يصدق عند عدمها لان الايجاب تقتضى وجود المثبت له الذى

هو المحكوم عليه مع ان بعض الموجبات التى يكون حقيقة موضوعها عدمية كمعدولة الموضوع او سلبية كسالبة الموضوع ليس كذلك فيتخلف هذا الحكم فى تلك المواضع وهذا هو النقض فمبنى المعارضة والنقض على عدم الفرق بين المثبت له والمحكوم عليه كما لايخفى (فالحق) فى هذا المقام (ان الافراد وان كانت معلومة بالوجه) اى بواسطة الحقيقة الحاصلة فى الذهن المعلومة بالذات (لكنها) اى الافراد (محكوم عليها حقيقة) فمعلومية الافراد باى وجه كان تصحح كونها محكوما عليها حقيقة (الاترى الى الوضع العام) اى الوضع الذى يكون بلحاظ مفهوم كلى (والموضوع له الخاص فان المعلوم بالوجه) اى الخاص الجزئى (هو) اى هذا المعلوم (الموضوع له حقيقة) هذا تايد لكون المعلوم بالوجه محكوما عليه بالذات بان الوضع فرع للعلم والعلم بالوجه يكفى للوضع فيجوز ان يكفى للحكم ايضا فالافراد وان كانت معلومة بالوجه لكن تكون محكوما عليها حقيقة (لايقى فرق بين الحكم والوضع فان الحكم لابد فيه من الحصول والالتفات بالذات وفى الوضع يكفى الالتفات بالذات فقط وان لم يكن الحصول كذلك فالمعلومية بالوجه يكفى للوضع ولايكفى للحكم فالتأييد غير مؤيد (لانانقول ان الملتفت اليه بالذات هو الحاصل فى الذهن وفى العلم بالوجه الوجه ملتفت اليه من حيث الاتحاد مع ذى الوجه فالحاصل هو الملتفت اليه فلايكون احدهما بدون الآخر فالوضع والحكم سيان عند العقل الصائب فافهم (والجواب) عمايترائى (ان مفاد الايجاب) اى مايفيده الايجاب (مطلقا) سواء كان تحصيليا اوعدوليا اوسلبيا (هو) اى المفاد (الثبوت) اى ثبوت المحمول للموضوع (مطلقا) اى على الانحاء الثلثة سواء كان بالذات او بالعرض (وكل حكم ثابت للافراد ثابت للطبيعة فى الجملة) اى بوجه من الوجوه اعم من ان يكون بالذات او بالعرض (امانه) اى الثبوت (لماذا) اى لاى شئ (اولاو بالذات) اى بلا واسطة امر آخر (للطبيعة) اى ثابتا لها اولاو بالذات (او للفرد) من افرادها (فمفهوم زائد) اى الثبوت اولاو بالذات معنى زائد (على الحقيقة) اى حقيقة الايجاب وانما حقيقته هو الثبوت مطلقا (قال فى الحاشية حاصله انه فرق بين المحكوم عليه حقيقة فى القضية وبين المثبت له اولاو بالذات فى نفس الامر فان الاول فرع العلم دون الثانى انتهى (محصوله انه فرق بين المحكوم عليه والمثبت له والقول بان المثبت له هو المحكوم عليه مم فان المثبت له شئ ثبت له المحمول فى الواقع بلا اعتبار المعتبر وبلا ملاحظة العقل بمعنى انه لايتوقف على العلم بل يكفى وجوده فى الواقع والمحكوم عليه ما اعتبر العقل تحققه فى ضمن الافراد عند الحكم فيكون فرع العلم موقوفا عليه ولا يكفى وجوده فى الواقع بدون العلم فلا يكون احدهما عين الآخر فاذا كانا متغائرين فالايجاب انمايقتضى وجود المثبت له لا وجود المحكوم عليه فالقضية يكون الحكم فيها على نفس الحقيقة بالذات مع كونها عدمية ولايقتضى الايجاب وجودها وانما يقتضى وجود المثبت له بالذات والطبيعة مثبت لها بالعرض فيكفى تحققها ووجودها كذلك فالطبيعة العدمية او السلبية وان كانت معدومة بالذات فى القضية الخارجية لكنها متحققة بالعرض بالنسبة الى الافراد (والنسبة بين المثبت له بالذات والمحكوم عليه بالذات بالعموم والخصوص من وجه اذهما يجتمعان فى الحكم بالحركة على السفينة

فانها محكوم عليها بالحركة بالذات ويثبت لها الحركة فى نفس الامر بالذات ويفارقان فى الحكم بالحركة على الجالس فيها والحكم بالتحيز على الاسود نظرا الى الجسم فالمحكوم عليه بالذات فى الاول متحقق دون المثبت له كذلك فان الجالس يحكم عليه بالحركة مع ان ثبوتها له فى نفس الامر بالعرض بواسطة السفينة لا بالذات وفى الثانى يتحقق المثبت له بالذات دون المحكوم عليه كذلك فان التحيز ثابت للجسم بالذات فى نفس الامر وانما يحكم على الاسود بواسطة كونه جسما فاذا ظهر الفرق بينهما فيجوز ان يكون الشئ مثبتا له ولايكون محكوما عليها فاقتضاء الايجاب وجود المثبت له لايستلزم اقتضاءه وجود المحكوم عليه (واورد عليه الاستاذ قدس سره فى شرحه فان شئت فارجع اليه (وقد يجاب بعد تسليم الاتحاد بين المحكوم عليه والمثبت له بعدم تسليم اقتضاء الايجاب الوجود حقيقة بان ثبوت الشئ للشئ لايستلزم ثبوت المثبت له بالذات بل يكفى ثبوته بالعرض وهو وجوده بوجود منشأ الانتزاع كما فى القضايا الايجابية التى موضوعاتها مفهومات انتزاعية والطبيعة العدمية والسلبية موجودة بوجود منشانها وهى الافراد فانها متحدة معها فكانت موجودة بالعرض فيها (ولك ان تقول ان المثبت له لابد ان يكون موجودا ثابتا بالذات اذ الصفة ثابت له بالذات واذا لم يكن ثابتا فى نفسه يلزم ازيدية الصفة على الموصوف فتفكر (وقريب من هذا الجواب مايجاب بان الحقيقة العدمية ان اريد بها مايكون العدم معتبرا فى مفهومها فمسلم لكن لايضرنا لان العدمى بهذا المعنى لاينا فى كونها موجودة لجواز كونها موجودة بوجود الافراد وان اريد بها ما يكون معدومة لاوجود لها اصلا لا بالذات ولا بالعرض فلانم الحقيقة العدمية بهذا المعنى اذ لاشك فى كونها موجودة بالعرض لان افرادها موجودة وهى متحدة معها فتكون موجودة بوجودها بلا مرية فتامل فيه * ولما فرغ من تحقيقه المحكوم عليه شرع فى بيان اقسام المحصورة ومابين كمية ما يحكم فيها فقال (المحصورة) ولم يتعرض لغيرها لانها معتبرة فى القياسات والعلوم وغيرها اما مندرجة فيها كالشخصية والمهملة فانهما مندرجتان فى الجزئية التى هى قسم من اقسام المحصورة واما غير معتبرة فى العلوم كالطبيعية وهذا هو وجه الاقتصار على بيان المحصورة وهى (اربعة) اذ الحكم فيها سواء كان ايجابا اوسلبا لايخلوا ما ان يكون على جميع الافراد اى على الطبيعة من حيث انطباقها على جميعها او بعضها فالاول (الموجبة الكلية) وجه تسميتها ظاهر لكون الحكم فيها بالايجاب على كل الافراد (وسورها) اى سور الموجبة الكلية وهو اللفظ الدال على احاطة جميع الافراد كاحاطة سور البلد له (كل) اى الكل الافرادى فان لفظه موضوع لاحاطتها كقولنا كل انسان حيوان (ولام الاستغراق) اى اللام التى يستغرق جميع الافراد فهى كالكل فى احاطتها كقوله تعالى ان الانسان لفى خسر لدلالة الاستثناء عليه (و) الثانى (الموجبة الجزئية) وجه تسميتها بها لكون الحكم فيها بالايجاب على البعض وعدم كونه على كل الافراد (وسورها) اى سور الموجبة الجزئية (بعض) كقولنا بعض من الحيوان انسان (و) لفظ (واحد) كقولنا واحد من الحيوان (و) الثالث (السالبة الكلية) لكون الحكم فيها بالسلب عن كل الافراد (وسورها) اى السالبة الكلية (لاشئ) كقولنا لاشئ

من الانسان بحجر (ولاواحد) كقولنا لا واحد من الانسان بفرس (ووقوع النكرة تحت النفى) وهو ايضا من سور السالبة الكلية لانه يفيد العموم فان قلت ان شيئا و واحدا نكرتان وقعتا تحت النفى فى لاشىء ولاواحد فاذا كانا سورين للسلب الكلى ففهم منهما كون النكرة تحت النفى من سورها فلاحاجة الى التصريح بوقوع النكرة تحت النفى (قلت هذا تعميم بعد تخصيص فان لاشىء ولاواحد لفظان خاصان يفيد ان العموم بوقوع النكرة تحت النفى فبعد ذكرهما صرح بالعموم لئلا يتوهم الخصوصية بهما بل يجرى فى غيرهما ايضا كقولنا ما من رجل فى الدار اى لاشىء من افراده فيها (و) الرابع (السالبة الجزئية) لكون الحكم فيها بالسلب عن بعض الافراد (وسورها) اى سور السالبة الجزئية (ليس كل) كقولنا ليس كل حيوان بانسان (وليس بعض) كقولنا ليس بعض الانسان بفرس (وبعض ليس) كقولنا بعض الانسان ليس بفرس والفرق بين الاسوار الثلث ان ليس كل يدل على رفع الايجاب الكلى بالمطابقة فان معنى ليس كل حيوان انسانا ان ثبوت الانسان لكل افراد الحيوان مرفوع والسلب الجزئى لازم له لانه اذا رفع عن جميع الافراد فلاشك فى رفعه عن بعضها اذ الرفع من الجميع لايخلو اما ان يكون بعدم الثبوت لشىء من الافراد او بالثبوت للبعض والنفى عن البعض وعلى كلا التقديرين يتحقق الرفع عن البعض وهذا هو السلب الجزئى بدون العكس اذ يجوز ان يكون الرفع عن البعض مع الثبوت للبعض فلايتحقق الرفع عن الكل وليس بعض و بعض ليس مدلولهما المطابقى السلب الجزئى لان معناهما سلب المحمول عن بعض افراد الموضوع ورفع الايجاب الكلى لازم لهما لانه اذا رفع عن البعض لم يكن ثابتا للكل هذا هو السلب للايجاب الكلى فظهر الفرق بينهما و بين ليس كل (واما الفرق بينهما فبان ليس بعض قد يستعمل للسلب الكلى كما فى قولنا ليس بعض من الانسان بحمار لكون البعض نكرة واقعة تحت النفى مفيدة للعموم بخلاف بعض ليس فانه يدل على السلب الجزئى بالمطابقه دائما وقد يذكر للايجاب العدولى كما اذا تقدم الرابط على حرف السلب وليس بعض لايكون كذلك لان حرف السلب مقدم عليه فيصير سالبة قطعا (وفى كل لغة) من اللغات سواء كانت عربية او فارسية او هندية (سور) اى لفظ دال على بيان كمية الافراد (يخصها) اى يخص هذا السور بهذه اللغة ولا يوجد فى غيرها اذ كل لغة مخالف للغة اخرى فالسور فى احديهما يكون مخالفا للسور فى الاخرى كما يعلم باستقراء اللغات (تبصرة) اى هذا الذى يذكر فيما بعد تبصرة للطالب لكونه مشتملا على تحقيق المحصورات الاربع التى يتوقف عليها الحجة والتعبير عن اسم الفاعل بلفظ المصدر لقصد المبالغة (قدجرت) اى استمرت (عادتهم) اى عادة المنطقيين والعادة الفعل الدائمى او الاكثرى ومقابلها النادر (بانهم) اى المنطقيين (يعبرون عن الموضوع) اى عن الجزء الاول فى القضية (بج) اى بلفظ ج (وعن المحمول اى الجزء الثانى للقضية (بب) اى بلفظ ب وهذا التعبير ليس عن مفهومهما بل عما يقع موضوعا ومحمولا فى القضايا ولما كان لفظ كل من ج وب فى الكتابة حرفا واحدا بسيطا والتلفظ بهما على المشهور كان باسم مركب كالجيم والباء فاشار اليه بقوله

(والاشهر) عند المنطقيين (التلفظ بهما) اى بج وب (مركبا) كالجيم والباء لا بسيطا كما تقتضيه الكتابة (كالمقطعات) اى الحروف التى يقطع احدهما من الاخرى (القرآنية) اى الواقعة فى القرآن المجيد نحو الم كهيعص فانها وان كانت فى الكتابة بسائط لكنها فى التلفظ اسماء مركبة فكذا حالا ج ب يتلفظان باسمين مركبين هذا رد على الفاضل اللاهورى عبد الحكيم السيالكوتى حيث قال الاشهر التلفظ بهما بسيطا كما تقتضيه الكتابة وهو الحق لان الاختصار حاصل به واما التلفظ باسميهما اعنى كل جيم باء فهو تلفظ باسمين ثلاثيين بشاركهما سائر الاسماء الثلاثية ولانه اذا تلفظ باسميهما يفهم منهما الحرفان المخصوصان كما فى قولنا كل انسان حيوان يفهم منه مدلول طرفيه فلا يكون التعبير دالا على الشمول بجميع القضايا بخلاف ما اذا تلفظا بسيطين فانه لا معنى لهما اصلا فيعلم انه يعبر بهما عن الموضوع والمحمول فما قيل انه خطأ فخطأ والعجب انه استدل على ان الحق ان يتلفظ هكذا كل جيم باء بانه لا اسم لحروف الهجاء بسيطا فان حروف الهجاء لا حاجة فى التلفظ بها الى التوسل بالاسماء كما فى قولنا زيد ثلاثى انتهى كلامه (ورد عليه البعض بان دعوى الشهرة من الجانبين بلا بينة والكتابة وان كانت قرينة على التلفظ بسيطا كما قال ابن الحاجب الاصل فى كل كلمة ان يكتب بصورة لفظها ولهذا يكتب صورة البسيط عند التركيب كما فى جعفر لكن لا يبعد ان يصطلحوا على كتابة حرف واحد من الحروف المركبة منها لفظ الجيم والباء كما اصطلح صاحب القاموس على كتابة الدال كناية من بلد والتاء كناية عن قرية طلبا للاختصار فى الكتابة وكما يكتب فى المقطعات القرآنية صورة البسائط لغرض من الاغراض والاختصار ايضا ليس قرينة قطعية على التلفظ بالبسيط وان كان كمال الاختصار فيه لان كون مطمح نظرهم الاختصار بالنسبة الى لسانهم اليونانية التى هى اطول الالسنة فما قال المصنف رحمه الله ليس بمستبعد ايضا وما قال الفاضل اذا تلفظ باسميهما يفهم منهما الحرفان المخصوصان فلا يكون التعبير دالا على الشمول بخلاف ما اذا تلفظا بسيطين فانه لا معنى لهما فليس بشئ لانه كما يفهم عند التلفظ باسميهما ثبوت احد الطرفين للآخر كذلك يفهم عند التلفظ بسيطين هذا الثبوت ايضا غاية الامر انهما لكونهما من جنس الحروف والاصوات قد يتلفظ بهما نفسهما كما فى زيد ثلاثى وقد يتلفظ باسميهما كما فى هذا الاسم ثلاثى انتهى كلامه (لا يخفى عليك ان الظاهر ما قال الفاضل اللاهورى فان الاختصار الاتم انما هو فيه والمقصود هو الاختصار بالنسبة الى اللغة العربية لان المنطق لما نقل من اليونانية الى العربية ترك اليونانية بالكلية وبقى العربية فالمنظور الاختصار بالنسبة الى لسانهم العربية وايضا حصول الاختصار بالنسبة الى الالسنين اولى من الاختصار بالنسبة الى لغة واحدة فالانسب ان يعبر باسم بسيط ودفع توهم الانحصار انما هو فى البسيط اذ هو موضوع لغرض التركيب لا للمعانى بخلاف المركب فانه يحتمل ان يكون موضوعا للمعانى فالقياس على المقطعات القرآنية قياس مع الفارق لانها من المتشابهات مع ان الكلام فى التعبير لغرض واضح المراد وهو التعميم وعدم الانحصار والاختصار الاتم والتعبير باللفظ المركب فى المقطعات يجوز

ان

ان يكون لغرض آخر يقتضى ذلك التعبير الله ورسوله اعلم به فقياس ماهو ظاهر المراد على الآخر الخفى الذى لايعلم سره الا الله تعالى غير ملائم (ويدل على ذلك) اى الاشتهار (انهم) اى المنطقيين (يعبرون بالجيم والجيمية والباء والبائية) فلو كان التلفظ بسيطا يعبرون بالجية والبية وهذا لايضر ماقال اللاهورى لان الاكثر فى التعبير هو البسيط بقرينة الكتابة اذ الاصل فى كل كلمة ان يكتب موافق لفظها (وبالجملة اذا اردوا) اى المنطقيون (التعبير) اى البيان (عن الموجبة الكلية) بالفاظ تعم جميع المواد ولا يختص بفرد من الافراد (اجراء للاحكام) اى ليجرى عليها الاحكام المذكورة فى علم المنطق من عكس المستوى وعكس النقيض وغير ذلك (جردوها) اى جعلوا الموجبة الكلية مثلا خالية مجردة (عن المواد) المعينة بحيث لايختص بمادة من المواد ككل انسان حيوان مثلا بل يوجد فيها وفى غيرها (دفعا لتوهم الانحصار) اى هذا التجريد لدفع توهم الانحصار للقضية فى الموضوع والمحمول المخصوصين (وقالوا) اى المنطقيون فى الموجبة الكلية (كل ج ب) فلا يقال ان دفع الانحصار يكون فى كل موضوع محمول ايضا فما وجه هذا القول لانا نقول دفع توهم الانحصار مع الاختصار فى العبارة لايحصل فى كل موضوع محمول كما يحصل فى كل ج ب (فان قلت ان حروف الهجاء كانت كثيرة فلم اختار واهذين الحرفين منها قلت لان اولها الف وهو غير قابل التلفظ لكونه ساكنا دائما فتركوه واخذوا الثانى وهو الباء والتاء والثاء كانتا متشابهتين له فى الخط فلو اختاروا واحدا منهما لم يتميز الموضوع عن المحمول فى الخط فتركوهما واختاروا الخامس وهو الجيم لتميزه عنه فى الخط وعكسوا الترتيب بان قدموا الخامس واخروا الثانى لئلا يتوهم ان المراد بهما انفسهما اعنى الحرفية لا الموضوع والمحمول (فههنا) اى فى المحصورة الموجبة الكلية (اربعة امور) لفظ كل وج وب والحمل (فلنحقق احكامها) اى احكام تلك الامور الاربعة (فى مباحث) جمع مبحث من البحث بمعنى التفتيش (الاول) اى اول تلك المباحث (ان الكل) اى لفظ الكل (يطلق) بالاشتراك اللفظى (بمعنى الكلى) اى مالا يمتنع فرض صدقه على كثيرين (مثل كل انسان نوع) بمعنى ان الانسان الكلى نوع اذ افراده اشخاص لا انواع حتى يثبت حكم النوعية بها (وبمعنى الكل المجموعى) الذى يشتمل جميع افراد المدخول عليه اذا كان كليا فهى اجزاؤه ايضا (نحو كل انسان) اى مجموعه الذى يشتمل على جميع افراده التى هى اجزاء هذا المجموع المركب منها (لاتسعه هذه الدار) بحيث يدخل كلها فيها ويحيطها على سبيل الاجتماع معا اذ يشمل جميع الاجزاء سوى الافراد اذا كان جزئيا نحو كل زيد حسن (وبمعنى الكل الافرادى) اى الذى يشتمل كل واحد واحد من افراده بدلا كان او اجتماعا (مثل كل انسان حيوان والفرق بين المفهومات الثلث) اى الكل بمعنى الكلى والكل بمعنى الافرادى والكل بمعنى المجموعى (ظاهر) بان الكل بمعنى الكلى ينقسم الى الجزئيات والكل المجموعى ينقسم الى الاجزاء والجزئيات غير الاجزاء لصدقه عليها وعدم صدق الكلى على الاجزاء وفى الثالث يصدق على كل واحد واحد انه شخص واحد بخلاف الاول والثانى اذ الاول ليس بشخص والثانى مجموع الاشخاص والاجزاء وقد يفرق

بان الكل الاول لايسرى اليه احكام الافراد فانه لايقال كل انسان بمعنى الانسان الكلى انه كاتب بخلاف الاخيرين ويصدق الثانى فى المثال المذكور فى المتن دون الثالث وفى كل انسان يشبعه هذا الرغيف يصدق الثالث دون الثانى (وقد يفرق ايضا بان الاول جزء الثالث والثالث جزء الثانى والجزء مغائر للكل فصار كل واحد منها غير الآخر (والمعتبر فى القياسات) المذكورة والعلوم الحكمية (هو) اى المعتبر (المعنى الثالث) وهو الكل الافرادى يعنى اطلاق الكل وان كان على معان ثلثة لكن المعتبر فى القياسات والعلوم المعنى الثالث وهو الكل الافرادى اذلوكان المعتبر هو المعنى الاول والثانى يلزم عدم انتاج الشكل الاول الذى هوابين الاشكال فى النتيجة اذ الانتاج لايكون الا بتعدى حكم الاوسط الى الاصغر واذا اردنا من الاوسط الكل بمعنى الكلى ويحكم عليه بشىء لايلزم منه ان يحكم به على الاصغر اذ الاصغر حينئذ يكون مغائرا للاوسط والحكم على احد المتغائرين لايوجب ان يكون حكما على الاخر كقولنا الانسان حيوان وكل حيوان جنس فالكل فى هذه القضية بمعنى الكلى اذ افراد الحيوان لايصدق عليها الجنسية وانما يصدق على طبيعة الحيوان من حيث هى هى فالجنسية صدقت على طبيعة الحيوان لاعلى افراده والانسان من افراده فلا يصدق عليه الجنسية فلم يتعد الحكم من الاوسط الى الاصغر فلايلزم النتيجة لعدم تكرر الاوسط اذ الحيوان الذى فى الصغرى هو ما اشتمل على الافراد وفى الكبرى ليس كذلك وكذلك اذا اردنا بالكل المجموعى لم يتعد الحكم ايضا لجواز ان يكون الاوسط اعم من الاصغر والحكم على مجموع افراد الاعم لايجب ان يكون حكما على مجموع افراد الاخص كقولنا كل انسان حيوان بمعنى ان مجموعه حيوان ومجموع الحيوان الوف الوف لايلزم منه ان يكون مجموع الانسان الوفا الوفا بعدد الوف الحيوان بخلاف ما اذا اريد الكل بمعنى الكل الافرادى فانه حينئذ تعدى الحكم من الاوسط الى الاصغر ظاهر اذ الاصغر حينئذ من افراد الاوسط فاذا حكم على كل واحد من افراده بحكم فلاشك فى ثبوت هذا الحكم للاصغر الذى هو من جملة افراده (والمشتمل عليه) اى على الثالث وهو الكل الافرادى (هى) اى المشتمل عليه وتانيث الضمير باعتبار الخبر (المحصورة) اى القضية المحصورة التى مر معناها (اما الاولى) اى القضية التى يشتمل على الكل بمعنى الكلى (فطبيعية) اى قضية طبيعية لكون الحكم فيها على الطبيعة كقولنا كل حيوان جنس (والثانية) اى القضية التى يشتمل على الكل بمعنى المجموعى (قضية شخصية) ان كان مدخوله جزئيا حقيقيا نحو كل زيد حسن وكل الرمان مأكول (او) قضية (مهملة) ان كان مدخوله كليا نحو كل انسان لايسعه هذه الدار فان مجموع الانسان يحتمل الزيادة والنقصان فكان الحكم على الافراد من غير بيان كميتها الا كما زعم البعض انها شخصية مطلقا او مهملة مطلقا (قال فى الحاشية اعلم انه من القائل من ذهب الى انها شخصية مطلقا والآخر الى انها مهملة مطلقا فاشار الى ان الحكم الكلى عن كل منهما خطأ بل الحق ان بعضها شخصية نحو كل زيد حسن و بعضها مهملة نحو كل انسان لايسعه هذه الدار وهى قضية خارجية فانه يحتمل الزيادة والنقصان لتعدد افراده وليس هناك بيان الكمية فافهم انتهى حاصله انه اختلف فى الثانية فذهب البعض الى كونها شخصية مطلقا سواء كان

مدخول الكل جزئيا او كليا الامتناع صدق المجموع على كثيرين ذهنا وخارجا وانما هو واحد شخصى وذهب البعض الى انها مهملة مطلقا والكل عنوان الموضوع وليس بسور دال على كمية الافراد (لاي ان البعض لايدخل على الكل المجموعى فلو كان له افراد متعددة لدخل البعض عليه واذا لم يتعدد افراده لايكون مهملة (لانا نقول عدم دخول البعض ليس لعدم تعدد الافراد حتى ينافى كونها مهملة بل لاجل كون الموضوع مفهوما منحصرا فى فرد كانه العالم (ويرد النقض على هذا القائل بان كل زيد حسن ليس بمهملة اذ الحكم فيه على اجزاء معينة فى شخص معين لاعلى الافراد فاشار المصنف رحمه الله الى ان ادعاء كل واحد منهما بكونه شخصية مطلقا او مهملة كذلك خطأ بل الحق ان البعض من القضايا المشتملة على الكل المجموعى شخصية نحو كل زيد حسن و بعضها مهملة نحو كل انسان لايسعه هذه الدار وهى قضية خارجية يحتمل الزيادة والنقصان لتعدد افراده وعدم بيان الكمية ولك ان تقول انها شخصية وليست بمهملة وان كان مدخول الكل كليا اذ لايخلو من ان يراد جميع افراد هذا الكلى بحيث لايشذ عنه فرد سواء كان موجودا بالفعل او بالقوة او معدوما او بعضها بالفعل موجود او بعضها معدوما او يراد جميع الافراد الموجودة فان كان الاول فلاشك فى كونها شخصية اذ جميع الافراد بهذا الاعتبار شخص معين لعدم صدقه على كثيرين من هذا الاعتبار وان كان الثانى فهو ايضا شخص معين اذ جميع الافراد الموجودة بحيث لايشذ عنه فرد من تلك الافراد متعين تمنع صدقه على كثيرين (فان قلت قد يراد مجموع الافراد بمعنى اى مجموع كان فتعدد الافراد بحسب المجموعات ولم يبين فصارت مهملة (قلت الجميع بهذا المعنى ليس مدلول الكل المجموعى بل هو مدلول البعض فلا يراد منه المجموع بهذا المعنى وانما يراد منه المجموع المحيط بجميع مايدخل عليه فلاشك فى امتناع صدقه على كثيرين فاذا امتنع صدقه على كثيرين صار مااشتمل عليه شخصية ولو اصطلح على ارادة الجميع اى جميع كان فلامناقشة ولايضرنا اذ الكلام فى مقتضى الكل من حيث هو هو ومقتضاه بهذا الاعتبار ليس الاحصر جميع مايدخله من غير قبول الزيادة والنقصان فتامل (والتى) اى القضية التى (اشتملت على البعض المجموعى) اى البعض الذى هو بمعنى مجموع بعض الافراد لايكون موجبة جزئية بل يكون (مهملة) سواء كان مدخوله كليا او جزئيا اذ افراد البعض المجموعى متعددة نحو مجموع بعض افراد الانسان مثلا وبعض اجزاء زيد مثلا كذلك واذا صارت افراده متعددة كثيرة ولم يبين كميتها يكون مااشتمل عليه مهملة (والثانى) من المباحث فى تعيين ماهو المراد من موضوع المحصورة المسورة التى عبر فيها عنه بج (ان ج) الذى يعبر عن موضوع القضية به (لايعنى) اى لايراد (به) اى بج (ما) اى الذى (حقيقته) فالضمير فى حقيقته راجع الى ما (ج) يعنى لايراد بج الذى يكون ج عين حقيقته وذاتياته والالم يتناول مايكون ج عارضاله نحو كل كاتب انسان (ولا) يراد (ما) اى الذى (هو موصوف به) اى بج سواء كان جزءا او عارضا والالم يتناول مايكون حقيقته ج نحو كل انسان حيوان (بل) المراد (اعم منهما) اى من الحقيقة والصفة (وهو) اى الاعم (ما) اى الذى (يصدق) اى يحمل (عليه ج من الافراد) سواء كان حقيقة هذه الافراد او وصفا عارضا لها (فان قلت اذا اريد بالافراد

اعم من ماهو حقيقته ج او صفته ج لايشتمل جميع القضايا ايضا لخروج ماهو جزؤه ج نحو كل ناطق حيوان اذ الجزء ليس حقيقة الكل لتركبه منه ومن غيره ولا صفته لخروجها ودخول الجزء فى الكل قلت ليس المراد من الصفة معناها المتبادر بل مقابل الحقيقة سواء كان داخلا او خارجا فالصفة شاملة للجزء والعارض فتفسير القضية بهذا المعنى صار عاما شاملا لجميع القضايا المستعملة فى العلوم (وتلك الافراد) اى الافراد التى يصدق عليها ج (قد تكون حقيقية) بدون اعتبار معتبر ولحاظ قيد وخصوصية هذه الافراد بحسب نفس الامر لا بحسب الاعتبار (كالافراد الشخصية) العينية الجزئية اذا كان ج نوعا او فصلا او خاصة نحو كل انسان حيوان وكل ناطق حيوان وكل كاتب حيوان فهذه الافراد خصوصيتها بحسب نفس الامر لا بالاعتبار (والافراد النوعية) الصادقة على المتفقة الحقيقة اذا كان جنسا او فصلا او عرضا عاما نحو كل حيوان جسم وكل حساس كذلك وكل ماش كذلك فخصوصية هذه الافراد مما هى افراد له وهو الجسم بحسب نفس الامر لا بالاعتبار كما فى الاعتبارية (وقد تكون) تلك الافراد (اعتبارية) وهى مايكون خصوصيتها بحسب الاعتبار لا بحسب نفس الامر (كالحيوان الجنس) والانسان النوع والكاتب الخاصة والماشى العرض العام وغير ذلك من الكليات المقيدة بقيد فهى من افراد الكليات التى لاتلاحظ فيها هذه القيود (فانه) اى الحيوان الجنس (اخص من مطلق الحيوان) اى الذى لايلاحظ فيه قيد الاطلاق والعموم وكذا الانسان النوع اخص من مطلق الانسان الذى لايلاحظ فيه قيد العموم بل يلاحظ من حيث هو هو كما فى موضوع القضية المهملة القدمائية فالفرق بين الافراد الحقيقية والاعتبارية ان الاول عبارة عن التى يتحصل منها الكلى الذى اعتبرت بالنسبة اليه افرادا ولايمكن تحصيله الا بها سواء كانت هذه الافراد نوعية اى حقيقة نوعية لماتحتها وافرادا حقيقية لمافوقها كالانسان والفرس والغنم وغير ذلك فانها افراد حقيقية للحيوان ولايمكن تحصله الا بها وكذا الماشى والحساس وانواع الافراد الشخصية لها او شخصية كزيد وعمرو وبكر بالنسبة الى الانسان والناطق والكاتب اذ تحصل كل منها لايمكن بدون هذه الافراد الشخصية وقد يكون حقيقية بالنسبة الى المعانى المصدرية ايضا اذ تحصلها لايمكن الا بالنسبة الى الحصص فان الوجود المصدرى لايمكن تحصل الا بالنظر الى وجود زيد ووجود عمرو ووجود بكر وغير ذلك من حصصه نمايفهم من قول المص رحمه الله كالافراد الشخصية والنوعية ليس على سبيل الحصر بل على سبيل التمثيل ومن نظر الى لحوق اعتبار التخصيص بطبيعة هذه الحصص من غير وجودها فى الخارج جعلها من الافراد الاعتبارية واما على المعنى الذى عرفت لاشك فى كونها حقيقية والثانى عبارة عما لايكون كذلك كالحيوان الجنس فانه فرد اعتبارى لمطلق الحيوان اذ ليس الحيوان مما لايتحصل الا بالجنس بل معنى الجنس خارج عن تحصله لاحق له فى لحاظ العقل وتحصله انمايكون بانواعه وافراده فاندفع بهذا الاعتراض المشهور من ان الانسان حيوان والحيوان جنس فيلزم كون الانسان جنسا ولايجاب عنه بان الشكل الاول يشترط فيه كلية الكبرى وههنا مفقود لانا نقول انا نعلم بالضرورة الشيء اذا حمل على شيء وحمل هذا الشيء على ثالث فيجب حمل الاول على الثالث فالجنس محمول على الحيوان والحيوان محمول على الانسان فلا بد من

حمل

حمل الجنس على الانسان وجه الدفع ان القياس انما ينتج اذا تكرر الحد الاوسط وههنا ليس كذلك
اذ الحيوان الذى حمل على الانسان هو مطلق الحيوان من غير لحاظ العموم وحمل على كثيرين مختلفين
بالحقائق والذى يحمل عليه الجنس هو الحيوان الملحوظ فيه العموم والماخوذ طبيعة باعتبار تجردها فى
الذهن بحيث يصح ايقاع الشركة فيها ولاشك ان ايقاع هذا التجريد اعتبار اخص فالحيوان بهذا
الاعتبار اخص من مطلق الحيوان بما هو هو فقط وفرد اعتبارى له فلم يتحدا فلم يتكرر الحد الاوسط
(ولك ان تقول ان مثل هذا الفرق يوجد فى الحدود المتوسطة من القياسات المتعارفة ايضا اذ المحمول
فى المحصورات هو نفس الشىء والموضوع هو الشىء من حيث الانطباق على الافراد وهذا الاعتبار
اخص من الاعتبار الاول فيلزم ان لا ينتج الكلية فى كبرى الشكل الاول لاختلاف الحد الاوسط
بالاعتبار فى الصغرى والكبرى فتامل (الا ان المتعارف فى الاعتبار) فى العلوم (واللغة القسم الاول)
وهى الافراد الحقيقية التى خصوصها بحسب نفس الامر بلا اعتبار معتبر هذا دفع توهم عسى ان يتوهم
بانه لو كان الافراد على قسمين لكان القسم الثانى ايضا معتبرا كالاول فدفعه بان المتعارف فى
الاعتبار واللغة هى الافراد الحقيقية اذ هى تفهم بحسب اللغة والمتعارف وهذا لا يمنع اقتضاء الفن
للقسمين وان كان الثانى غير معتبر فالمراد من الموضوع مايصدق عليه عنوانه من الافراد اعم من
الحقيقية والاعتبارية لا مفهومه ولا المساوى له ولا الاعم منه لعدم كون كل واحد من تلك الثلث افرادا
للموضوع (ثم الفارابى) وهو حكيم من حكماء الفلاسفة المكنى بابى نصر الملقب بالمعلم الثانى لانه
هذب الحكمة ورتبها واحكمها واتقنها بعد ما نقل من اللغة اليونانية الى اللغة العربية وكان فى خلافة المطيع
بالله العباسى فى سنة ثلثمائة واربعين من الهجرة النبوية والمعلم الاول هو ارسطو الف الحكمة
ودون قوانينها بامر اسكندر ولهذا لقب بالمعلم الاول وقيل ان المنطق ميراث ذى القرنين (اعتبر)
هذا الحكيم (صدق عنوان الموضوع) اى مايعبر عنه بالموضوع سواء كان ذاتيا نحو كل انسان حيوان
وبعض الحيوان انسان اوعرضيا نحو كل كاتب انسان وكل ماش حيوان (على ذات الموضوع) اى
افراده (بالامكان) العام المقيد بجانب الوجود الذى هو مقابل الضرورة الذاتية بمعنى ان لا يكون
ذات الموضوع آبية عن صدق هذا العنوان عليها وان كان ممتنعا بالنظر الى كون الفرد محالا
فى الواقع نحو كل شريك البارى ممتنع اى مايعبر بعنوان شريك البارى ويجوز العقل بامكان
صدق هذا العنوان عليه ممتنع فى الواقع بحسب الافراد لا الامكان الاستعدادى الذى هو مقابل
الفعل (فان قلت يرد عليه النقض الذى اورده المحقق الطوسى من انه يلزم كذب قولنا
كل انسان حيوان بالضرورة اذ المراد من كل انسان ما يمكن ان يكون انسانا على مذهب
الفارابى فدخل فيه النطفة لامكان كونه انسانا بعد تغيراتها وليست بحيوان بالضرورة
لكونها جمادا قلت هذا النقض مدفوع بان النطفة ليست بانسان بالامكان الذى يعتبره الفارابى
اذ ذاتها تأبى ان يصدق عليها الانسان فى حالة النطفية بل هى انسان بالامكان بمعنى
الامكان الاستعدادى اى يستعد النطفة لكونها انسانا بعد تغيراتها وهذا المعنى ليس

مراد الفاراى وانما نشأ الشبهة لاشتراك لفظ الامكان بين الذاتى والاستعدادى وتعميم قواعد الفن ليس الابقدر الطاقة البشرية على ان النطفة ليست مستعدة لكونها انسانا اذ المستعد يجب وجوده عند وجود المستعد له والنطفة لايبقى عند كونه انسانا فافهم (حتى يدخل فى كل اسود الرومى) يعنى اذا اريد امكان صدق العنوان على ذات الموضوع يدخل فى كل اسود الرومى الذى يسكن فى الروم ولايكون اسود بل يكون ابيض دائما لامكان صدق الاسود عليه اذ ذاته لاياىى عن كونه اسود لكونه فردا من افراد الانسان ولاتحاد حقيقتهما فلو كان حقيقته آبية عن السواد فكيف يكون الزنجى اسود (والشيخ) اى شيخ الفلاسفة وهو ابو على الحسين بن عبد الله بن سينا مقصورة وقد فصل الحكمة وحررها بعد اضاعة كتبها وكان فى خلافة القائم بالله العباسى فى سنة اربعمائة (لماوجده) اى وجد مذهب الفارابى (مخالفاللعرف واللغة) اذلايفهم فيهما اطلاق الصفات على مالايكون متصفا بمبدئها اصلالا فى الحال ولافى غيرها من احد الازمنة الثلثة فان قلت ان العرف لايفهم من كونه عالما اوكاتبا الا اتصافه فى الحال لا كونه متصفا فى احد الازمنة الثلثة كماهو مذهب الشيخ فمذهبه ايضا مخالف للعرف فماوجه التخصيص بمذهب الفارابى قلت وان كان مخالفا لكنه ليس ببعيد كل البعد كمذهب الفارابى والمراد بالمخالفة غاية البعد (اعتبر) اى الشيخ (صدقه عليها) اى صدق عنوان الموضوع على ذاته (بالفعل) اى فى احد الازمنة الثلثة اى فى بعض منها اوفى جميعها كما فى الزمانيات اولم يكن فى زمان كما فى غيرها (فى الوجود الخارجى) اى يكون الصدق فى الوجود الخارجى بان يكون ماصدق عليه عنوان الموضوع موجودا فى الخارج حقيقة ويصدق هذا الوصف عليه مع قطع النظر عن اعتبار العقل (او) يكون الصدق بحسب الوجود (فى الفرض الذهنى بمعنى ان العقل يعتبر اتصافها) اى اتصاف الذات (بان وجودها) سواء كان وجودا محققا اومقدرا (بالفعل) فى احد الازمنة الثلثة (فى نفس الامر يكون كذا) اى متصفا بالعنوان كصفة السواد مثلا فقوله بالفعل فى نفس الامر متعلق ليكون المتأخر (حاصله انه ليس المراد من الفرض الذهنى ان العقل يفرض صدق العنوان على الموضوع وان لم يتصف بعد الوجود فى زمان اصلا والا لم يبق الفرق بين مذهب الفارابى ومذهب الشيخ بل الفرق انما هو فرض الوجود ليعتبر الاتصاف فى نفس الامر بالفعل لافرض الاتصاف فمراد الشيخ ان العقل يجوز صدق العنوان على الموضوع بان افراده بعد وجودها فى نفس الامر يكون متصفابه فى وقت البتة (سواء وجد الافراد اولم توجد) فماله تعميم الاتصاف بان يكون فى الوجود المحقق او المقدر فيشتمل القضايا التى لا يلتفت فيها الى فعلية وجود موضوعها كما فى القضايا الهندسية والحسابية (فالذات) اى ذات الموضوع (الخالية عن السواد) اى المفقود فيها السواد بحيث لا يوجد فى وقت من الاوقات اصلا وان كان يمكن لها الاتصاف بالسواد (لا يدخل) هذا الذات (فى) قولنا (كل اسود) على راى الشيخ فالرومى ليس بداخل فى كل اسود على رايه لعدم اتصافه بالسواد فى وقت من الاوقات وخلوه عنه وانما يدخل فيه الحبشى الموجود وغير الموجود اما الاول

فظاهر

فظاهر واما الثانى فلان بعد وجوده يحكم العقل باتصافه بالسواد (ومن قال بدخولها) اى دخول الذات الخالية (على رأيه) اى راى الشيخ (فقدغلط) اى غلط هذا القائل وهو شارح المطالع ومن تابعه فانه قال فى شرح المطالع ان الفارابى اقتصر على هذا الامكان وحيث وجده الشيخ مخالفا للعرف زاد فيه قيد الفعل لا فعل الوجود فى الاعيان بل يعم الفرض الذهنى والوجود الخارجى فالذات الخالية عن العنوان يدخل فى الموضوع اذا فرضه العقل موصوفا به بالفعل مثلا اذاقلنا كل اسود كذا يدخل فى الاسود ماهو اسود فى الخارج ومالم يكن اسود ويمكن ان يكون اسود اذافرضه العقل اسود بالفعل واما على راى الفارابى فدخوله فى الموضوع لايتوقف على هذا الفرض وقداوما الشيخ الى هذا فى الشفاء حيث قال وهذا الفعل ليس فعل الوجود فى الاعيان فقط فربما لم يكن الموضوع ملتفتا اليه من حيث هو موجود بل من حيث هو معقول بالفعل موصوف بالصفة على معنى ان العقل يصفه بان وجوده بالفعل سواء وجد اولم يوجد وقال فى الاشارات اذاقلنا كل ج ب نعنى به ان كل واحد واحد ممايوصف بج كان موصوفا بج فى الفرض الذهنى اوفى الوجود الخارجى اوكان موصوفا بذلك دائما اوغير دائم بل كيف ما اتفق فذلك الشئ موصوف بانه ب فالكلامان صريحان فى ان اعتبار عقد الوضع يعم الفرض والوجود انتهى كلامه ونشأ هذا الغلط (من قلة تدبره) اى تفكره وعدم امعان النظر (فى بعض عباراته) اى عبارات الشيخ وهو لفظ الفرض الذهنى الواقع فى عبارات الشيخ فشارح المطالع لم يتدبر حق التدبر فى هذه العبارة وتوهم منها المعنى الاعم الشامل للامور الواقعية وغيرها وزعم ان المعتبر فرض العقل اتصاف الافراد بالعنوان مطابقا كان اوغير مطابق فدخل الذات الخالية عن السواد دائما فى كل اسود على رايه فى زعمه اذ العقل يفرض اتصافه بالسواد ايضا وان كان غير مطابق للواقع ولوتدبر حق التدبر لم يغلط ويفهم ان مراد الشيخ من الفرض الذهنى ليس فرض الاتصاف بل فرض وجود الموضوع ومقصوده ان الافراد التى اتصفت بعنوان الموضوع فى نفس الامر بالفعل بعد فرض وجودها سواء كانت موجودة فى نفس الامر اومعدومة فيها داخلة فى كل اسود والتى لم تتصف بالسواد فى وقت من الاوقات والسواد مفقود عنها دائما موجودة كانت او معدومة لكن يمكن لها ليست بداخلة فى كل اسود وان فرضها العقل متصفة به اتصافا غير مطابق وداخلة عند الفارابى لامكان اتصافها بالسواد واليه اشار المص رح بقوله (نعم الذوات المعدومة) فى الخارج (التى هى) اى الذوات (اسود بالفعل) فى احد الازمنة الثلثة (بعد الوجود) اى بعد وجودها فى الخارج (داخلة فيه) اى فى كل اسود عند الشيخ لاتصافها بوصف الموضوع باعتبار الفرض الذهنى بالمعنى المذكور كما عرفت آنفا فالذات عند الشيخ اعم سواء كانت بحسب الوجود الخارجى اوبحسب الفرض الذهنى واتصافها بالوصف العنوانى بالفعل وعند الفارابى اتصافها به اعم فالمعدومات ذواتها بعد وجوداتها لو كانت متصفة بوصف العنوان بالفعل وفى نفس الامر يكون داخلة فى كل اسود كالزنجى المعدوم ومالبس يتصف به فى نفس الامر اصلا كالرومى ليس بداخل فيه (الثالث) من المباحث (فى تحقيق الحمل) الحمل فى اللغة هو الحكم بالثبوت

وبانتفائه وفى الاصطلاح (اتحاد المتغايرين فى نحو من التعقل) متعلق بالمتغائرين اى يكون تغايرهما فى الوجود التعقلى وهو الوجود الذهنى والعلمى اعم من ان يكون بحسب العقل والالتفات فقط من دون ان يكون التغاير فى الملتفت اليه بحسب الذات والعنوان كما فى الحمل الاولى البديهى مثل الانسان انسان اويكون فى العنوان فقط دون المعنون كما فى الحمل الاولى النظرى مثل الواجب هو الوجود وبالعكس فان بين مفهوميهما تغايرا فى جلى النظر وان كان الاتحاد فى دقيقه والمشهور فى تفسير الاتحاد ان يكون وجود منسوبا الى الموضوع والمحمول حقيقة وبالذات من غير واسطة فى العروض اويكون فيهما كما فى الحمل الشائع المتعارف مثل الانسان حيوان والانسان كاتب (بحسب نحو آخر من الوجود) هذا متعلق بالاتحاد فمعناه ان الحمل هو اتحاد المتغايرين الذين يكون تغائرهما فى الوجود التعقلى بحسب نحو آخر من الوجود بحيث يكونان متحدين فى هذا النحو من الوجود سواء كان الوجود خارجيا محققا كاتحاد الحيوان والناطق فانهما متغايران فى التعقل ومتحدان فى الوجود الخارجى اذ وجود احدهما بعينه وجود الآخر فى الخارج اومقدرا كاتحاد جنس العنقاء وفصله فان جنسه وفصله ليسا بموجودين فى الخارج لعدم وجوده فيه او ذهنيا محققا كاتحاد جنس العلم وفصله فان العلم ذهنى فجنسه وفصله اللذان هو مركب منهما يكونان فى الذهن او مقدرا كاتحاد جنس شريك البارى مع فصله فهذا التعريف شامل للقضايا الخارجية والذهنية المحققة والمقدرة سواء كان الاتحاد بينهما (اتحادا بالذات) كما فى حمل الذاتيات على الذات فان الذات والذاتيات متحدان بحسب الحقيقة والوجود (او) اتحادا (بالعرض) بان يكون الوجود الواحد منسوبا الى الموضوع بالذات والى المحمول بواسطة وبالعرض بان يكون مبدأ احدهما قائما بالاخر كالكاتب بالنسبة الى الانسان او منتزعا عنه كالقائم بالنسبة الى زيد او مبدؤهما قائما بالثالث كالكاتب والضاحك فان مبدأهما قائم بالانسان وهذا يختص بالعرضيات (قال فى الحاشية اعلم انه اذا وجد فرد ما كانت الماهية موجودة بوجوده بالحقيقة واما عوارضه فانما تكون موجودة بوجوده باعتبار اتحادها معه بوجه ما واتحاد الفرد مع الذاتيات اتحاد ذاتى والعرضيات اتحاد بالعرض فيكون الذاتيات موجودة بالحقيقة والعرضيات بالعرض فلذلك يقال ان الانسان لابشرط شئ موجود فى الخارج بالحقيقة بخلاف الاعمى فانه موجود بالعرض وليس زيد فى ذاته اعمى بل باعتبار امر خارج عنه فاذا نسب وجوده الى الاعمى كان نسبته اليه بالعرض بخلاف الانسان فان زيدا فى ذاته انسان ولو فرض وجود الاعمى بذاته لم يكن انسانا ولا غيره من الحيوانات بل شيأ آخر يكون ذلك المفهوم ذاتيا له كذا فى الحاشية القديمة وغيرها انتهى فظهر منه الفرق بين اتحاد الفرد مع الذاتيات واتحاده مع العرضيات فافهم (فان قلت ان المحمولات العرضية لاتتحد مع وجود المعروضات ضرورة بقاء المعروضات مع زوال وجود العرضيات كما يشاهد فى الاسود والابيض بالنسبة الى الثوب فان الاسود ينتفى بانتفاء السواد وازالته عن الثوب مع بقاء وجود الثوب على حاله فلم يتحدا فى الوجود فخرج عن تعريف الحمل حمل العرضيات على المعروضات (قلت المراد باتحاد الوجود الاتحاد الحلولى ولاشك فى هذا الاتحاد بين

المعروضات والعوارض وفي تفصيله طول لايتحمله هذا الشرح فان شئت فارجع الى شرح الاستاذ المحقق قدس سره (لايقال ان الاتحاد بالذات قد يوجد بين العرضيات ايضا كما في الجنس والفصل فان الجنس عرض عام للفصل والفصل خاصة له مع ان الاتحاد في الوجود بينهما بالذات فلا يختص الاتحاد الذاتي بالذاتيات (لانا نقول ان الوجود اذا نسب الى النوع يكون هذا الوجود وجود الجنس والفصل بالذات واما اذا نسب الى احدهما يكون وجود للآخر بالعرض (ولك ان تقول ان الوجود انما يعرض لهما من حيث انهما واحد على مذهب المنطقيين كما عرفت في بحث المعرف فالوجود واحد لشيء واحد وذلك الواحد بعينه الجنس والفصل فالوجود منسوب اليهما بالذات (وقد يورد على الاتحاد بالعرض بان مداره على قيام المبدأ فاذا كان المبدأ قائما كان حمله على ما قام به اولى من حمل مشتقه لاتحاده معه ومنتزعا عنه بالذات والمشتق بوساطته بل المبدء المنضم اولى بالحمل لكونه موجودا بالذات مع ماقام به ومتحدا معه والجواب عنه بما مر من المشهور بان الحمل بالعرض عبارة عن علاقة خاصة يثبت بها وجود احدهما للآخر وليس بعبارة عن الانتزاع او الانضمام وذلك العلاقة مفقودة بين المبادي وموجودة في المشتقات وان وجد الثاني فيها (فان قلت ان تلك العلاقة لاتعلم الا بالانتزاع او بالانضمام فرجع الحمل بالعرض اليهما (قلت انتزاع المبدأ وانضمامه امارة لتحقق تلك العلاقة ولا يلزم من كونها امارة للشيء ان تكون عينه (وهو) اي الحمل (اما ان يعني به) اي بذلك الحمل (ان الموضوع بعينه المحمول) ذاتا ووجودا وهو يفيد ان المحمول هو بعينه عنوان حقيقة الموضوع (فيسمى ذلك الحمل (الحمل الاولي) وانما سمي به لكونه اولي الصدق والكذب ومن هذا القبيل حمل الشيء على نفسه مع تغاير بين الطرفين بان يؤخذ احدهما مع حيثية او بدون التغاير بينهما بان يتكرر الالتفات الى شيء واحد ذاتا واعتبارا فيحمل ذلك الشيء على نفسه من غير ان يتعدد الملتفت اليه والاول صحيح غير مفيد والثاني غير صحيح وغير مفيد ضرورة ان النسبة لاتعقل الا بين اثنين ولايمكن ان يتعلق بشيء واحد التفاتان من نفس واحد في زمان واحد (فان قلت ان الحمل الاولي لاتغاير فيه بين الموضوع والمحمول ولابد في الحمل من التغاير كما عرفت في تعريفه (قلت فيه ايضا تغاير فان الانسان المتعقل مرة اولى مغاير للانسان المتعقل مرة اخرى وهذا القدر يكفي (وهو قد يكون بديهيا) كما اذا لم يكن بين مفهومي الموضوع والمحمول تغاير اصلا مثل الانسان انسان او يكون المحمول فيه نفس معنون الموضوع كما يقال بعض النوع انسان او يكون نفسهما واحدا كما يقال ماهية الانسان هو الحيوان الناطق مع قطع النظر عن الاجمال والتفصيل (وقد يكون نظريا) كما اذا كان بينهما تغاير بحسب جلي النظر واتحاد باعتبار دقيقه كما قالت الاشاعرة الوجود هو الماهية وكما يقال الواجب هو الوجود (او يقتصر فيه) اي في الحمل (على مجرد الاتحاد في الوجود لا في الذات والعنوان كما في الحمل الاولي (فيسمى) ذلك الحمل (الحمل الشائع المتعارف) لشيوع استعماله وتعارفه وشهرته وهو يفيد ان الموضوع من افراد المحمول كقولنا الانسان نوع او ما هو فرد لاحدهما فرد للآخر

كقولنا كل انسان حيوان فالحمل المطلق على ثلثة اقسام باعتبار الموضوع لان موضوعه اما عين محموله بان يكون مفهومهما واحدا او مصداقهما كذلك فهو الحمل الاولى لكن الاول بديهى والثانى نظرى واما غيره من افراده او متحد الافراد فهو حمل شائع متعارف وهو ينقسم الى حمل بالذات وهو حمل الذاتيات وحمل بالعرض وهو حمل العرضيات وربما يطلق الحمل المتعارف فى المنطق على الحمل المتحقق فى المحصورات وما فى قوتها فالحمل فى قولنا الانسان كاتب متعارف على كلا الاصطلاحين وقولنا الانسان نوع متعارف على الاصطلاح الاول وغير متعارف على الاصطلاح الثانى (وهو) اى الحمل الشائع (المعتبر فى العلوم) لكثرة استعماله فيها وافادته فى الاقيسة للانتاج (وينقسم) اى الحمل المتعارف (بحسب كون المحمول) فى هذا الحمل (ذاتيا) للموضوع اى جزءا داخلا فى حقيقته (اوعرضيا) خارجا عن حقيقة الموضوع عارضا له (الى الحمل بالذات او بالعرض) اى يسمى الحمل الشائع الذى يكون المحمول فيه ذاتيا للموضوع حملا بالذات كما فى قولنا الانسان حيوان والانسان ناطق والحمل الشائع الذى يكون المحمول فيه خارجا عن الموضوع عارضا له حملا بالعرض كما فى قولنا الانسان كاتب والحيوان ماش ووجه التسمية ظاهر وحمل الطبيعة على الفرد حمل بالذات كقولنا زيد انسان وحمل الفرد عليها حمل بالعرض اذ الفرد خارج عن الطبيعة وهى جزؤه (لايقال ان الطبيعة والفرد متحدان فى الوجود فكيف يختلف الحملان بالذاتية والعرضية (لانا نقول اتحاد الوجود لاينافى اختلاف الاحكام باختلاف الحيثيات فالوجود من حيث انه للفرد منسوب الى الطبيعة التى هى من ذاتياته بالذات فحملها عليه بالذات ومن حيث انه للطبيعة منسوب الى الفرد الذى هو من خواصها بالعرض فحمله عليها بالعرض فباعتبار الحيثيتين يختلف الحملان (وقد ينقسم) اى الحمل المطلق هذا تقسيم ثان له كما ان التقسيم الى الحمل الاولى والشائع اول له (بان نسبة المحمول الى الموضوع) فيه (اما بواسطة فى نحو الدر فى الحقة (او) بواسطة (ذو) نحو زيد ذو مال وذو بياض (او) بواسطة (له) نحو له الملك وله الحمد (فهو) اى ما كان نسبة المحمول الى الموضوع بالوجوه الثلث (الحمل بالاشتقاق) لكون المشتق فيه محمولا على الموضوع او مبدءه بالذات بدون الواسطة وحقيقة الحلول ان يكون المحمول حالا قائما فى الموضوع كقولنا الجسم اسود فان السواد حال فى الجسم (فان قلت ان المال محمول على صاحبه بهذا الحمل مع انه ليس حالا فيه قلت المحمول فى قولنا زيد ذو مال فى الحقيقة هو الاضافة بين المال وصاحبه اعنى التملك لا المال وهو محمول على زيد وحال فيه (او بلا واسطة) ذو وفى وله (فهو) اى ما يكون بلا واسطة واحد منها (المقول) اى المحمول (بعلى) بان يقال الحيوان محمول على الانسان (فهو) اى المحمول بعلى (الحمل المسمى بالمواطاة) لتواطوء الموضوع والمحمول فى الصدق وتوافقهما فيه والحمل الاولى والحمل المتعارف من اقسام هذا الحمل (وقد يقال حمل المواطاة حمل الشيء بالحقيقة كحمل الكاتب على الانسان لاحمل الكتابة عليه فانه ليس محمولا عليه كذلك بل المحمول عليه مشتقه بلا واسطة ذو ولما كان المتبادر من تقسيم الحمل الى الاشتقاق والمواطاة اشتراكه

فيهما

فيهما اشتراكا معنويا وليس كذلك اذفى بعض الاشتقاق لايصدق معنى الحمل المذكور سابقالعدم
الاتحاد فى الوجود فلا يصدق معنى واحد عليهما فيكون مشتركا معنويا فلذا قال (والاشبه) اى
الاليق والانسب (ان اطلاق الحمل عليهما) اى الحمل الاشتقاقى والحمل بالمواطاة (بالاشتراك اللفظى)
بمعنى ان لفظ الحمل يطلق تارة على الحمل بالمواطاة وتارة على الحمل بالاشتقاق لا لامر مطلق يطلق
عليهما فى وقت واحد كما فى المشترك المعنوى فالتقسيم اليهما ليس تقسيما حقيقيا لكون المقسم
فيه معنى مشتركا فى القسمين وههنا ليس كذلك (وههنا بحث وهو ان الاتحاد فى الوجود بين
المتغايرين غير متصور لان الوجود اما ان يقوم باحدهما او بكل واحد منهما اولايقوم بواحد منهما
بل بالمجموع المركب منهما والكل باطل اما الاول فلانتفاء الاتحاد اذالوجود لما لم يقم بالاخر اصلا
فصار معدوما فاين الاتحاد فى الوجود فيلزم وجود الكل بدون الجزء (واما الثانى فلانه يلزم
حلول العرض الواحد فى محلين متعددين وهو ممتنع عندهم (واما الثالث فللزوم وجود الكل
بدون الجزء اذالوجود لما لم يقم بواحد من الاجزاء وقام بالمجموع فصار الكل موجودا بدون
وجود الاجزاء على انه لايمكن اتحاد المتغائرين فى الوجود اصلا اذالوجود معنى مصدرى ولايتمايز
هذا المعنى الا بالاضافة الى ماقام به فلما كان قائما بالمتغايرين صارا مختلفين متمايزا احدهما
من الآخر فكيف يتصور الاتحاد مع الاختلاف الاان يقال يجوز ان يكون الشئ غير موجود
على الانفراد وموجودا بالانضمام فجاز ان يكون الاجزاء غير موجودة على الانفراد وموجودة
عندانضمام بعضها مع بعض فى ضمن الكل فتامل (اعلم ان كل مفهوم) سواء كان موجودا
اومعدوما (يحمل على نفسه بالحمل الاولى) نحو الانسان انسان بالضرورة اذ مناط الحمل كون
المحمول عين الموضوع وهذا المعنى يوجد فيه ومعناه ان مفهوم الموضوع فى حد ذاته ومرتبة
ماهيته هو عين الآخر وهذا هو الحمل الاولى ومصداق هذه القضية نفس مرتبة ماهية الموضوع
مع قطع النظر عن الوجود فجميع المفهومات الموجودة والمعدومة يحمل على انفسها بذلك الحمل
وقديفرق بين المصداق وما صدق عليه بان المصداق ما يكون سببا للصدق عليه بخلاف
ماصدق عليه كمافى قولنا زيد قائم المصداق هو القيام وماصدق عليه هو ذات زيد وفى قولنا
الله سميع بصير وزيد انسان المصداق وماصدق عليه واحد هو الذات فقط وقيل حمل جميع
الذاتيات على الذات ايضا من قبيل الحمل الاولى لكون مفهوم الموضوع فى حد ذاته هو هذه
الذاتيات فصار حملا اوليا ولك ان تقول ان حمل الذاتيات من قبيل الحمل الشائع المتعارف لانه
بحسب كون الحمل ذاتيا ينقسم الى حمل بالذات كما عرفت الاان يقال ان الحمل الذاتى من
حيث انه ذاتى حمل متعارف واما اذا اخذ جميع ذاتيات الشئ ولم يوجد ما يوجب التغاير
فلاشك فى كونه حملا اوليا (ومن هناك) اى من حمل المفهوم على نفسه حملا اوليا (تسمع
ان سلب الشئ عن نفسه مح) اذثبوت الشئ لنفسه ضرورى فى كل حال فنقيضه يكون
محالا فالانسان انسان سواء كان موجودا اومعدوما وذهب البعض الى جوازه عند عدم الموضوع

اذ ثبوت الشيء له يستدعى وجوده فلا يثبت له شيء عند عدمه سواء كان نفسه اوغيره فيجوز سلبه عن نفسه عند عدمه (واجاب البعض عنه بان الثبوت لنفسه ضروری غير منفك فی وقت من الاوقات فلا يتوقف على وجود الموضوع والقول الفيصل انه ان اريد بالجواز وعدم الجواز الجواز عند عدم الموضوع وعدمه عند وجوده فالنزاع لفظی وان اريد الجواز عند عدم الموضوع وعدم الجواز مطلقا فالنزاع معنوی فالحق الجواز عند عدم الموضوع لان الثبوت مطلقا يتوقف على وجوده فاذا كان معدوما لا يثبت له شيء من الاشياء حتى نفسه فيجوز سلبه عنه (قال فی الحاشية واما استحالة سلب الشيء عن نفسه بالحمل الشائع فيحتاج الى وجود الموضوع واما المعدوم فيصح عنه سلب الاشياء سلبا شايعا انتهى (حاصله ان الحمل الشائع مناطه اتحاد الوجود فاذا كان الموضوع موجودا يوجد الحمل الشائع الايجابی ويستحيل سلب الشيء عن نفسه واما عند عدم الموضوع فيصح السلب فالفرق بين الحمل الاولی والشائع ان الحمل الاولی يصدق عند وجود الموضوع وعدمه والشائع يصدق عند وجوده ولا يصدق عند عدمه فيصح سلب الشيء عن نفسه عند عدمه فی الشائع وانت تعلم انه تحكم اذ الثبوت مطلقا يستدعى وجود الموضوع فعند العدم يصح السلب فی كل من الحملين فالحملان سيان ولا دليل على الفرق بينهما فدعواه بلا دليل وهذا هو التحكم (ثم طائفة من المفهومات) وهی التی يعرض حصة من مباديها لها (تحمل على نفسها) ای على نفس تلك المفهومات (حملا شائعا) لان عروض مباديها لها يستلزم صدق مشتقاتها عليها ضرورة ان عروض المبدء للشيء يستلزم صدق المشتق عليه (كالمفهوم) فان مبدأه هو الفهم عارض للمفهوم اذ معنى المفهوم ما يفهم ويدرك كسائر المعانی فيصدق عليه انه مفهوم فحمل المفهوم على المفهوم حمل شائع متعارف لخروج المحمول عن الموضوع (و) كذا (الممكن العام) يعرض له الامكان العام كما يعرض لغيره فان الممكن العام يصدق عليه انه ممكن عام بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين فان عدمه ليس بضروری لكونه من لوازم الماهية وثبوتها لها ضروری (ونحوهما) ای نحو المفهوم والممكن العام من الكلی والشيء والموجود وغير ذلك فان هذه المفهومات يعرض مباديها لها فيحمل مشتقاتها عليها (وطائفة) من المفهومات وهی التی لا يعرض حصة من مباديها لها (لا تحمل على نفسها) ای نفس المفهومات (بذلك الحمل) ای بالحمل الشائع (بل تحمل عليها) ای على تلك المفهومات (نقائضها) ای نقائض تلك المفهومات بذلك الحمل (كالجزئی واللامفهوم) فان الجزئی لا يحمل على نفسه بالحمل الشائع لعدم عروض الجزئية المفهومة بل هو كلی اذ مفهوم الجزئی معناه ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين ولا شك فی كلية هذا المعنى لصدقه على كثيرين وهو زيد وعمرو وبكر وغيرهم من الجزئيات فمفهوم الجزئی ليس بجزئی فيصدق عليه نقيضه وكذا اللامفهوم يحصل معناه فی الذهن وهذا هو المفهوم فيصدق عليه انه مفهوم فحمل على اللامفهوم نقيضه وهو المفهوم وقد بين البعض ههنا ضابطة كلية يعلم بها الكليات التی يحمل عليها نقائضها وهی ان كل كلی هو مع نقيضه شامل بجميع المفهومات بالحمل العرضی والا يلزم ارتفاع النقيضين ومن جملة تلك المفهومات نفس الكلی فيجب ان يصدق هو او نقيضه عليه بهذا الحمل فان كان مبدء الاشتقاق فيه متكرر النوع فهو من قبيل الاول لان عروض

الشيء للشيء يستلزم عروضه للمشتق منه من حيث انه مشتق منه وعرض مبدأ الاشتقاق لشيء يستلزم حمل مشتقه على ذلك الشيء والافهو من قبيل الثاني لانه اذا لم يكن من هذا القبيل يكون من قبيل حمل الشيء على نفسه ولاشك ان حمل الشيء على نفسه مستلزم لعروض مأخذ الاشتقاق لنفسه فيكون متكرر النوع وهذا خلاف المفروض انتهى وقد نوقض بان السرعة عارضة للحركة وليست عارضة للمتحرك وكذا مبدئية الاشتقاق والمحمولية على المعروض بالاشتقاق والقيام به عارضة لجميع المبادي وليست بعارضة لمشتقاتها من حيث هي لا بشرط شيء والمشتقة والمحمولية بالمواطاة والاتحاد في الوجود مع المعروض عارضة للمشتقات وليست عارضة للمبادي فتامل (ومن ههنا) اى من اجل ان كل مفهوم من المفهومات يحمل على نفسه بالحمل الاولى ونقيضها يحمل على نفسها بالحمل الشائع وبعضها لا يحمل على نفسها بتلك الحمل بل يحمل عليها نقائضها (اعتبر في التناقض) اى في كون احدهما نقيضا للآخر (اتحاد نحو الحمل) اى ما يكون محمولا في احدهما يكون محمولا في الاخر بذلك الحمل فلا يلزم اجتماع النقيضين كما عرفت في قولنا الجزئي جزئي والجزئي لاجزئي وكذا اللامفهوم مفهوم ولامفهوم لتغاير نحو الحمل فيهما اذ الاول حمل اولي لكونه حمل الشيء على نفسه والثاني حمل شائع لكونه فردا من نقيضه فاختلفا في نحوي الحمل فلذا يتصادقان ولا يتناقضان (فوق الوحدات الثمانية الذائعات) المشهورات هذا دفع توهم عسى ان يتوهم ان المشهور اشتراط الوحدات الثمانية في التناقض وليس نحو الحمل داخلا فيها وجه الدفع ان اتحاد نحو الحمل لابد من اشتراطه في التناقض والا يلزم اجتماع النقيضين كما عرفت فهو معتبر وان كان غير مشهور فهو فوق المشهورات (فان قلت ان عدم العدم المطلق نقيض العدم المطلق وفرد منه فيلزم التدافع اذ الفردية يقتضي الحمل والتناقض يقتضي امتناعه (قلت ان العدم المضاف اليه في عدم العدم ان كان بمعنى سلب الوجود المطلق فهو غير محمول على عدم العدم بل هو مقابل له فلا يكون العدم فردا منه اذ سلب الوجود المطلق انما يتحقق اذا ارتفع جميع انحاء الوجود وسلب السلب لا يتحقق الا اذا كان تحقق جميع انحائه او تحقق البعض وانتفى البعض فلا يصدق السلب المطلق بالمذكور على سلب السلب فكيف يكون فردا منه فمحملا عدم العدم والعدم المطلق يكونان متغايرين اذ محل الاول هو الموجود ومحل الثاني هو المعدوم الذي ارتفع جميع انحاء وجوده وان كان بمعنى السلب الغير المضاف الى الوجود فهو محمول غير مقابل له وعدمه ليس نقيضا له لامكان اجتماعهما في محل واحد فظهر ان ما هو نقيض ليس بفرد وما هو فرد ليس بنقيض والاشكال بان للعدم نقيضين الوجود وعدم العدم وتقرر ان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين مدفوع بان نقيض العدم الوجود وعدم العدم ليس نقيضه بل نقيض الوجود العدم اذ العدم لا يضاف حقيقة الا الى الوجود (وههنا) اى في مقام الحمل (شك) اعتراض (وهو) اى الشك (ان الحمل مع) ليس بممكن (لان مفهوم ج) الموضوع في كل ج ب (عين مفهوم ب) المحمول فيه بان يكون المراد بج عين ما هو المراد بب سواء كان عينية الذات او المفهوم فاندفع القول بان هذا الاحتمال لا يمكن بعد دخول

الكل لكونه لاحاطة الافراد فاذا صارت الافراد ملحوظة فى الموضوع ومرادة منه فاين احتمال ارادة المفهوم منه ههنا وجه الدفع ظاهر بما عرفت من ان المراد انه اذا قيل بدون الكل يكون مفهوم ج عين مفهوم ب (اوغيره) اى غير مفهوم ب (والعينية) المذكورة فى الشق الاول (تنافى المغايرة) المعتبرة فى الحمل (والمغايرة) المذكورة فى الثانى (تنافى الاتحاد) المعتبر فى الحمل وكلاهما مناطى الحمل فاذا انتفيا انتفى الحمل فصار محالا (اورد عليه ان قولكم الحمل محال مشتمل على الحمل لكون المحال فيه محمولا على الحمل فيلزم ابطال الشئ بنفسه وهو باطل ويجاب عنه بان هذا القول ليس على معناه الايجابى بل المراد منه ان الحمل ليس بمفيد او ليس بممكن فبالحمل السلبى يبطل الحمل الايجابى فلايكون ابطال الشئ لنفسه فافهم (وحله) اى حل الشك (ان التغاير من وجه) اى بوجه من الوجوه (لاينافى الاتحاد من وجه آخر) منها حاصله انه ان اريد بعينية احدهما (للآخر عينية بالذات بحيث لايكون بينهما تغاير اصلا بوجه من الوجوه فلاشك فى استحالة الحمل لاشتراط التغاير فيه وان اريد بالغيرية غيرية احدهما عن الاخر بحيث لايكون بينهما اتحاد اصلا فلاشك فى كونهما منافيين للاتحاد المشروط فى الحمل لكن يختار ههنا شق ثالث سوى الشقين المنافيين للحمل وهو العينية من وجه والغيرية من وجه آخر وهو مناط الحمل اذلامنافاة بين هذه المغايرة والاتحاد لاجتماعهما فى محل واحد فمرجع الحل الى منع الحصر بين الشقين واختيار شق ثالث الذى لامحذور فيه (فان قلت ان التغاير من وجه كمالاينافى الاتحاد من وجه كذلك الاتحاد من وجه لاينافى التغاير من وجه ومناط الحمل كلاهما فلم ترك المصنف رحمه الله الاخر (قلت اذالم يكن احدهما منافيا للاخر يفهم ان الاخر ايضالايكون منافياله فاعتمد على التلازم على ان مناط الحمل والمقصود فيه هو الاتحاد بين المتغايرين فتعرض لعدم منافاة التغاير له (نعم يجب) فى الحمل (ان يؤخذ المحمول) فيه (لابشرط شئ) وهو مفهومه من حيث هو هو لا الافراد (حتى يتصور فيه) اى فى المحمول (امران) وهو الاتحاد والتغاير لانه اذا اخذ بشرط شئ فهو اعتبار الاتحاد لايمكن فيه التغاير واذا اخذ بشرط لاشئ فهو اعتبار التغاير لايمكن فيه الاتحاد وهما لايصلحان للاتحاد والتغاير المعتبرين فى الحمل فلابد من اخذ المحمول بحيث يصلح لهما وهو مرتبة لابشرط شئ فالمحمول فى هذه المرتبة يكون مغايرا للموضوع بحسب المفهوم لابهامه ومتحدا معه بحسب الوجود لانه لايمكن ان يوجد مبهم الابان يتحصل ويتحد مع الموضوع سواء كان الاتحاد ذاتيا اوعرضيا (ويمكن ان يكون جواب سؤال مقدر وهو ان الحمل الاولى لايتصور فيه التغاير مثل الانسان انسان فلايدخل فى الحمل لاشتراط التغاير من وجه والاتحاد من وجه فيه (تقرير الجواب ان المحمول فى الحمل لابد ان يؤخذ لابشرط شئ ليتصور فيه امران فالانسان الماخوذ من حيث كونه محمولا مغاير بحسب المفهوم له من حيث كونه موضوعا وهذا القدر من التغاير يكفى للحمل كما عرفت سابقا (والمعتبر فى) صدق (الحمل المتعارف صدق مفهوم المحمول على الموضوع) اى اتحاده معه (بان يكون) المحمول (ذاتيا) للموضوع كما فى قولنا كل انسان حيوان (او) يكون المحمول (وصفا

قائما)

قائما) بالموضوع بان يكون مبدأ اشتقاقه وصفا قائما بالموضوع ومنضما اليه كالسواد والبياض فى قولنا الجسم اسود وابيض (او) يكون المحمول وصفا (منتزعا) من الموضوع لا منضما اليه (بلا اضافة) اى بلا تعقل امر آخر فى انتزاعه وبلا مقايسة بينه وبين شئ آخر كما فى قولنا الاربعة زوج (او) يكون المحمول وصفا منتزعا (باضافة) بان يعتبر فى انتزاعه عن الموضوع امر آخر كما فى قولنا السماء فوقنا (فثبوت زوجية الخمسة) بناء على ان المفهومات التصورية كلها موجودة فى نفس الامر (لا يستلزم) هذا الثبوت (صدق قولنا الخمسة زوج) لانتفاء ما هو معتبر فى صدق المحمول على الموضوع (هذا دفع توهم عسى ان يتوهم مما تقرر عندهم من ان كل مفهوم متصور موجود فى نفس الامر كما سنبين فى بحث القضايا وزوجية الخمسة ايضا مفهوم من المفومات يكون متصورا موجودا فى نفس الامر فيلزم صدق قولنا الخمسة زوج لكونه مطابقا للمحكى عنه فى نفس الامر وهذا هو الصدق مع انه كاذب وكذا يلزم صدق سائر القضايا الكاذبة وجه الدفع ان صدق الحمل لا يكون الا اذا تحقق مبدأ المحمول فى الموضوع فى نفس الامر بان يكون ذاتيا له او وصفا قائما به منضما اليه او منتزعا عنه باضافة او بلا اضافة وتحقق المفهوم فى نفس الامر بدون هذا الاتحاد المذكور لا يكفى لصدق الحمل ولا يكون قضايا صادقة ما لم يكن فيها المحمول بهذه الاتحادات المذكورة وكلها منتف فى قولنا الخمسة زوج وانما هو اختراع محض لان مبدأ المحمول بمحض الاختراع ولا يصلح الخمسة فى نفس الامر لانتزاع الزوجية فهو كاذب وصدقه باعتبار هذا الاختراع لا كلام فيه ولا يضرنا بخلاف زوجية الاربعة فانها منتزعة عنها فى نفس الامر فيكون قولنا الاربعة زوج صادقا فى نفس الامر (الرابع) من المباحث (وفيه) اى فى الرابع (نكات) اى تحقيقات دقيقة النكات بكسر النون جمع نكتة بالضم وهى الدقيقة التى يستخرج بدقة النظر وفى القاموس النكتة ان يضرب فى الارض بقصب فتوثر فيها ولا يخفى مناسبة الدقيقة بهذا المعنى لتاثرها فى النفوس او لحصولها له بحالة فكرية شبيهة بالنكت ويقال اللطيفة ايضا اذا كان تاثيرها فى النفوس بحيث يورث نوعا من الانبساط (الاولى) من النكات (ثبوت شئ لشئ فى ظرف) اى ظرف كان من الخارج او الذهن (فرع فعلية) اى تقرر (ماثبت) ذلك الشئ (له ومستلزم لثبوته) اى ثبوت ماثبت له (فى ذلك الظرف) اى ظرف الثبوت فان كان خارجا يستلزم ثبوت ماثبت له فيه وان كان ذهنا يستلزم وجود ماثبت له فيه فالحاصل ان ثبوت الشئ للشئ ليس فرعا لثبوت ماثبت ذلك الشئ له بان يكون وجود المثبت له اولا ثم ثبت ذلك الشئ له بل فرع لفعلية المثبت له وتقرره بان يكون متقررا محصلا اولا ثم يثبت له الشئ فما لم يتقرر لا يتصور الثبوت له ومستلزم للثبوت اى يقتضى ان يكون المثبت له ثابتا فى ظرف الثبوت وان لم يكن ثبوته مقدما وهذا خلاف ما هو المشهور بين الجمهور من ان ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له (قال فى الحاشية المنهية المشهور ان ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له ونقض بالوجود والالزم ان يكون لشىء واحد وجودات غير متناهية بعضها فوق بعض ومن ههنا انكر العلامة الدوانى الفرعية وسلم الاستلزام والحق كما اشار اليه المصنف رحمه الله الفرعية باعتبار الفعلية والاستلزام باعتبار

الثبوت فان الوجود من حيث انه صفة بعد الامر الموجود فان مرتبة العارض اى عارض كان بعد
مرتبة المعروض وان كانت بعدية لا بالزمان بل بالذات فتدبر انتهى (حاصله ان ماهو المشهور
من فرعية الثبوت ينتقض بالوجود بان ثبوت الوجود لشئ كقولنا زيد موجود مثلا لوكان فرعا
لثبوت ماثبت له وهو زيد فلابد من وجود زيد اولا ليثبت له الوجود كما هو معنى الفرعية فذلك
الوجود اماعين الوجود الثابت له اوغيره والاول محال للزوم تقدم الشيء على نفسه والثانى ايضا
محال لان الوجود الذى هو غير الوجود الثابت لزيد ايضا يكون ثابتاله فلابد لثبوته من وجود
آخر قبل ليكون هذا فرعه وهكذا الى غير النهاية فيلزم ان يكون لشيء واحد وهو زيد مثلا
وجودات غير متناهية بعضها فوق بعض ولورود النقض انكر المحقق ملا جلال الدوانى الفرعية
وسلم الاستلزام والحق كما اشار اليه المصنف رحمه الله الفرعية باعتبار الفعلية والاستلزام باعتبار
الثبوت لدفع النقض وبقاء القاعدة بقدر الامكان وثبوت الوجود وان لم يكن فرعا لثبوت
الامر الموجود لكنه فرع تقرره لان الوجود من حيث انه صفة يكون بعد الامر الموجود لكونه
عارضا ومرتبة العارض اى عارض كان وجودا او غيره يكون بعد مرتبة المعروض وان كان
بعدية لا بالزمان بان يكون المعروض فى الزمان المتقدم والعارض فى الزمان المتاخر بل يكون
بعدية بالذات بان يكون مرتبة المعروض متقدمة على مرتبة العارض عند العقل وان كانا فى زمان
واحد (واعترض بان القول بفرعية الفعلية ينتقض بالذاتيات فان ثبوتها بالذات ليس فرعا
لتقررها والا يلزم تقرر الذات بدون الذاتيات وانسلاخها عن نفسها وهو باطل وكذا ثبوت
بعض اللواحق المتقدمة على الوجود والتقرر ليس فرعا الفعلية ماثبت له كالامكان والاحتياج والوجوب
بالغير فان الشئ ممكن سواء تقرر فى الذهن اولا وما اجيب عنه بان الامكان عبارة عن سلب
الضرورة الناشئة عن الذات سلبا بسيطا فلا ثبوت فيه وان كان يدفع النقض عن الامكان لكن
لايدفع عن الاحتياج والوجوب بالغير الا ان يقال انهما من المعقولات الثانية وهو فى حيز الخفاء
لانا نعلم بالضرورة ان الذهن ليس شرطا وظرفا لعروض المفهومات فان المحتاج محتاج وان
لم يوجد فى الذهن ولايخفى عليك انه اذا كان كذلك فالاستلزام ايضا ينتقض بثبوت هذه العوارض
لاتصاف المفهومات بها وان لم يوجد فى الذهن ولا فى الخارج (وقد يجاب عن النقض بالذاتيات
بان ثبوت الشيء للشيء على وجهين تعبيرى وهو ان يكون فى الحكاية بحسب مجرد الترجمة
والتعبير وواقعى وهو ان يكون فى درجة المحكى عنه فالقضايا التى يكون الثبوت فيها فى
المرتبتين يكون فرعا فيها كما فى الاوصاف الانضمامية كقولنا الجسم اسود والتى ليست
فيها الثبوت فيهما بل فى الترجمة والتعبير فقط دون المحكى عنه والواقع ففيها يكون فرعا
فى مرتبة الحكاية وفرعية الوجود والذاتيات من هذا القبيل اذليس فى الخارج الا نفس الموجود
بحيث يصح عنه انتزاع الوجود وكذا ليس فى الواقع الا ذات واحدة بعينه هى الذاتيات وليس
بينهما تغاير اصلا حتى يثبت احدهما للآخر فقولنا الانسان حيوان ليس بمسبوق بتقرر

المثبت له ووجوده فى الواقع فلا يلزم تقرر الماهية بدون الذاتيات بل الحكاية مسبوقة بمرتبة المحكى عنه وقد يخص القاعدة بالاوصاف الانضمامية ويعتذر عن عمومها فى الفن بان العموم باعتبار افراد موضوع القاعدة لا العموم باعتبار شمولها له ولغيره وقد يقال ان الربط الايجابى مطلقا يقتضى الفرعية وان لم يوجد فى البعض باعتبار خصوصية الطرفين (فمنه) اى من الثبوت او من الشىء (ماثبت) ما مصدرية على الاول فلا يحتاج الى حذف المضاف ليكون تكلفا فاندفع ماقيل ان ربط ماثبت على الاول يحتاج الى التكلف وموصولة على الثانى والظاهر الاول بدلالة السياق والسباق (لامر ذهنى) اى موجود حاصل فى الذهن (محقق) اى بلا فرض كقولنا الانسان كلى وهذا اذا اريد بالامر الذهنى الموضوع واما اذا اريد بالامر الذهنى المحمول كماقيل يحتمل ان يراد من ما الموصولة الثبوت وبالامر الذهنى المحمول فالمعنى ان من الثبوت ثبوتا لامر ذهنى اى المحمول قائم بالموضوع فى الذهن قياما انضماميا اوانتزاعيا (وهى) اى الثبوت وتأنيث الضمير له لرعاية الخبر (الذهنية) اى القضية الذهنية وتسميتها باعتبار وجود الثبوت الذى فيها فى الذهن (المحققة) لتحقق موضوعها فى الذهن بلا فرض فارض واعتبار معتبر (او) يثبت لامر ذهنى (مقدر) اى لامر قدر وفرض وجوده فى الذهن كقولنا شريك البارى ممتنع وغير ذلك من الكليات التى لا افراد لها فى الخارج ولا فى الذهن بدون الفرض (وهى) اى مايحكم فيه بالثبوت لامر مقدر القضية (الحقيقية) (الذهنية) ولو اريد من المقدر المذكور فى تعريفها المعنى الاعم وهو مالم يعتبر فيه التحقق فمطابقها خصوص تقرر الموضوع ووجوده الذهنى سواء كان محققا او مقدرا بخلاف الاول فانها مخصوصة بخصوصية وجود الموضوع محققا فى الذهن وهذا هو الحقيقة للقضية الذهنية فلذا سميت بها والظاهر انها مقابلة للاول والحكم فيها على مقدر فقط لا على الاعم (او) ثبت (لامر خارجى) اى بلا فرض فارض (وهى) اى هذه القضية (الخارجية) لوجود موضوعها فيه نحو الانسان كاتب (او) ثبت لامر خارجى (مقدر) اى وجد فى الخارج باعتبار فرض الفارض ولا يكون محققا كماهو الظاهر او اعم منهما (وهى) اى هذه القضية (الحقيقية الخارجية) نحو كل عنقاء طائر (او) ثبت لامر (مطلق) اعم من ان يكون فى الذهن او فى الخارج محققا او مقدرا (وهى) اى هذه القضية (الحقيقية على الاطلاق) لاطلاق الموضوع فيه (كالقضايا الهندسية) اى المبحوث عنها فى علم الهندسة كقولنا كل مثلث قائم الزاوية يكون مربع وترها مساويا لمربعى ضلعيه (او الحسابية) اى المبحوثة عنها فى علم الحساب نحو العدد اما زائد او ناقص او مساو قال الاستاذ المحقق قدس سره ان الاقسام ههنا ترتقى الى تسعة حاصلة من ضرب ثلثة هى الوجود المحقق والمقدر واعم منهما فى ثلثة وهى الذهن والخارج والاعم منهما والمصنف رحمه الله ذكر منها الخمسة واسقط الاربعة انتهى وتفصيل الاقسام بانه ماثبت لامر ذهنى محقق اولامر ذهنى مقدر اولامر ذهنى اعم من المحقق والمقدر اوثبت لامر خارجى محقق اومقدر او اعم منهما اولامر خارجى او ذهنى محقق اولامر خارجى او ذهنى مقدر اولامر اعم من الخارجى او الذهنى المحقق والمقدر والمصنف

رحمه الله ذكر الاول والثانى والرابع والخامس والتاسع واسقط الاربعة وهى الثالث والسادس والسابع والثامن الا ان يراد بالمقدر فى الاولين على طريق عموم المجاز ما لايكون محققا فقط فيشتمل المقدر فقط والاعم الشامل للمحقق والمقدر ويراد بالاطلاق اعم من ان يكون بالنظر الى المحقق فى الطرفين والمقدر فيهما او الاعم منهما وان كان التمثيل للقسم الآخر فافهم وقد تقسم الحملية الى البتية وغير البتية بان ما حكم فيها باتحاد المحمول للموضوع بالفعل سميت حملية بتية وان حكم فيها باتحاد المحمول للموضوع على تقدير انطباق عنوان الموضوع على فرد وان كان مما لا يحصل الا بتقرر مهية الموضوع ووجودها سميت حملية غير بتية (فان قلت هذا هى الشرطية (قلت مساوية الصدق للشرطية لاراجعة اليها والفرق بين البتية وغير البتية ان الاول يستدعى تقرر الموضوع ووجوده بالفعل بخلاف الثانى فانه يستدعى وجود الموضوع على تقدير انطباق عنوانه عليه لا بالفعل فالاولى بالنظر الى استيعاب التقسيم اعتبار هذه القضية ايضا فافهم * ولما فرغ من بيان حال الايجاب شرع فى بيان حال السلب فقال (اما) صدق (السلب) مطلقا (فلا يستدعى وجود الموضوع) زمان بقاء الحكم لا فى الذهن ولا فى الخارج واما عند تحقق الحكم فلابد من تصوره وحصوله فى الذهن (بل قد يصدق) السلب (بانتفائه) اى بانتفاء وجود الموضوع فى الذهن او فى الخارج كقولنا شريك البارى ليس بموجود فان قلت ان القضية لابد فيها من عقد الوضع المشتمل على عقد الحمل اذ هو عبارة من حمل عنوان الموضوع على ذاته بالفعل او بالامكان فصار تركيبا خبريا ايجابيا وهو يستدعى الموضوع والسالبة كالموجبة فى استدعاء وجود الموضوع باعتبار عقد الوضع وان كانت مغايرة لها باعتبار عقد الحمل قلت ان عقد الوضع ليس فيه تركيب خبرى اذ اطراف القضية الحملية مادامت اطرافا فانها ليس فيها الحكم اصلا مالم يعتبر الحكم والحكم انما يعتبر بالنسبة الاتحادية بين الطرفين وفى المحصورات لما كان الموضوع الطبيعة المنطبقة على الافراد فيلاحظ بانطباق الطبيعة عليها تركيب فى عقد الوضع وهو تركيب تقييدى توصيفى وهو لا يقتضى وجود الموصوف مالم يعتبر الحكم او ما لم يحكم بتحققه و نفس ملاحظة هذا التركيب يجعله عنوانا لملاحظة شئ آخر والحكم عليه بايجاب او سلب لا يقتضى وجود الموصوف كما اذا قلنا الذى هو شريك البارى ليس بموجود ولا يستلزم تحقق ما هو شريك البارى فلا حاجة الى تخصيص عدم استدعاء السلب بوجود الموضوع بالقضايا الشخصية بل المحصورات ايضا لا تقتضى وجوده (نعم تحقق مفهوم السالبة فى الذهن لا يكون) ذلك التحقق (الا بوجوده) اى وجود الموضوع (فيه) اى فى الذهن (حال الحكم فقط) هذا جواب سؤال مقدر تقريره ان ما لا وجود له اصلا فكيف يحكم عليه اذ الحكم على شئ سواء كان بالايجاب او بالسلب لا يتصور مالم يعلم ذلك الشئ فالحكم فرع العلم فلابد فى السلب ايضا من علم الموضوع ووجوده فى الذهن فلا يصح القول بان السلب لا يستدعى وجود الموضوع وحاصل الجواب ان تحقق مفهوم السالبة فى الذهن لا يكون بدون وجود الموضوع فى الذهن حال الحكم فالموجبة والسالبة سيان

فی استدعاء وجود الموضوع فی الذهن حال الحکم وانما قلنا بالفرق بینهما فی الصدق وبقاء الحکم فالسالبة صادقة وان لم یبق وجود الموضوع فان زید لیس بقائم صادق وان لم یکن زید موجودا بخلاف الموجبة فانه یستدعی وجود الموضوع حال الحکم وبقاءه فلا یصدق عند انتفائه (لا یقال اذا کان وجود الموضوع فی السالبة حال الحکم ضروریا فیلزم مساواة الموجبة الذهنیة والسالبة الذهنیة فلا یبقی الفرق بینهما فی القضایا الذهنیة (لانا نقول الفرق بینهما بان السالبة لابد فیها من وجود الموضوع حال الحکم فی الذهن فقط لا مادام السلب بخلاف الموجبة فانها یستدعی وجوده مادام الایجاب فافهم (الثانیة) من النکات (المحال) ای ما کان وجوده ممتنعا (من حیث هو) ای المحال (محال) ای نفس حقیقته من حیث هی من غیر اعتبار امر آخر معه (لیس له) ای للمحال (صورة فی العقل) اذ لو کان له صورة فیه یلزم انقلاب الماهیة اذ کل ما یکون له صورة فی العقل یکون موجودا فیه وکل ما هو موجود فی العقل موجود فی نفس الامر اذ الوجود فی نفس الامر کنایة عن موجودیة الشیء فی حد ذاته لان الامر کنایة عن نفس ذلك الشیء واذا کان موجودا فی نفس الامر صار ممکنا فیصیر المحال ممکنا هذا هو الانقلاب (فهو) ای المحال من حیث انه محال (معدوم ذهنا وخارجا) ای لیس موجودا فی الذهن ولا فی الخارج اذ الوجود فیهما او فی احدهما من خواص الممکن (ومن هٰهنا) ای من ان المحال من حیث هو محال لیس له صورة فی العقل (یستبین) ای یظهر (ان کل موجود فی الذهن حقیقة) ای بنفسه لا بوجهه (موجود فی نفس الامر) اذ المحال اذا لم یکن موجودا فی الذهن لم یکن موجودا فیها ایضا فلا یکون موجودا فیها الا ما هو ممکن ووجود الممکن وان کان فی الذهن فهو من افراد وجود النفس الامری لانه موصوف بالامکان فی نفس الامر قل وجود کذلك فی الحاشیة فنفس الامر اعم مطلقا من الموجود فی الذهن قال فی الحاشیة المنهیة وما قالوا ان الموجود فی الذهن اعم من وجه من الموجود فی نفس الامر فلعل تاویله ان الکواذب کالعلم بزوجیة الثلثة مثلا لما کان تحققها بمحض الاختراع والتعمل لم یکن موجودة فی حد ذاتها ای مع قطع النظر عن ذلك الاختراع والتعمل بخلاف الصوادق فانها موجودة بمنشاء انتزاعها مع قطع النظر عن الاختراع والتعمل فتامل انتهی حاصله ان ما قالوا ان النسبة بین الموجود فی نفس الامر وبین الموجود فی الذهن عموم وخصوص من وجه لیس علی ظاهره لیکون منافیا لما یفهم من قول المص رحمه الله من ان کل موجود فی الذهن موجود فی نفس الامر ان النسبة بینهما عموما وخصوصا مطلقا بل یؤول بان الکواذب مثلا لما کان تحققها بمحض الاختراع والتعمل من العقل لم یکن موجودة فی حد نفسها اذ وجودها فی نفس الامر عبارة عن موجودیتها بدون الاختراع والتعمل فالکواذب المخترعات موجودة فی الذهن ولیست موجودة فی نفس الامر واما الصوادق فلکون منشاء انتزاعها موجودا بدون هذا الاختراع صارت موجودة فی نفس الامر واما اذا ارید بالوجود فی نفس الامر نفس موجودیة الشیء سواء کان باختراع العقل والتعمل اولا فلا شك فی عمومه مطلقا من الموجود فی الذهن فح یکون کل موجود فیه موجودا فی نفس الامر فالحاصل ان نفس الامر یطلق علی معنیین الاول نفس موجودیته مع قطع النظر عن الانتزاع والتعمل والثانی نفس موجودیته

ولو كان باختراع فالاول اعم من الوجود فى الذهن من وجه اذ المخترعات الذهنية وجودها فى الذهن وليس لها وجود مع قطع النظر عن الاختراع ومادة التصادق والتفارق فى نفس الامر عن الذهن ظاهرة واما الثانى فهو اعم من الموجود فى الذهن مطلقا وعند المص رحمه الله لما كان الوجود بالاختراع والتعمل وجوده فى الذهن ففى الذهن لايكون الا الممكن وهو موجود فى نفس الامر فظهر ان كل موجود فى الذهن موجود فى نفس الامر (قال استاذ الاستاذ قدس سره لايخفى ضعف هذا البناء بل الصواب ان للواقع ونفس الامر معنيين عندهم الاول كون المحكى عنه بحيث يصح عنه الحكاية وهو المعتبر فى صدق القضايا وهو اعم من وجه من الوجود فى الذهن بحسب التحقق والثانى كون الشئ فى نفسه ولو بعد انتزاع العقل وهو اعم مطلقا من الوجود فى الذهن بحسب الصدق (فلا يحكم عليه) اى على هذا تفريع على مامر من عدم وجود المحال ذهنا وخارجا (ايجابا بالامتناع) بان يثبت الامتناع لهذا المحال كما فى قولنا شريك البارى ممتنع (اوسلبا بالوجود) بان يسلب الوجود عن المحال كما فى قولنا شريك البارى ليس بموجود (حاصل هذا الكلام سؤال وجواب تقرير السؤال ان القضايا التى محمولاتها منافية للوجود كشريك البارى ممتنع واجتماع النقيضين محال والمجهول المطلق يمتنع عليه الحكم موجبات والايجاب يقتضى وجود الموضوع وموضوعاتها ليست بموجودة لانها محالات والمحال من حيث انه محال ليس له صورة فى العقل فيمتنع ان يحكم على هذا المحال بحكم ايجابى صادق اوكاذب وسلبى كذلك اذ الحكم اما على الافراد وهى ليست بموجودة واما على المفهومات فمفهوماتها موجودة فى الذهن فكيف يحكم عليها بسلب الوجود عنها واشار الى الجواب بقوله (الاعلى امر كلى اذا كان من الممكنات تصوره) اى تصور ذلك الامر الكلى بان يفرض العقل هذا الامر الكلى عنوانا ومرآة لذلك المحال فيسرى الحكم منه الى المحال (وكل محكوم عليه بالتحقيق) كما عرفت فى تقسيم القضية باعتبار الموضوع (هى) اى المحكوم عليه والتانيث باعتبار الخبر (الطبيعة المتصورة) الحاصلة فى الذهن (وكل متصور ثابت فى نفس الامر) لكونه متصفا بالشيئية والمفهومية (فلا يصح عليه) اى على الثابت فى نفس الامر (الحكم من حيث هو هو) اى من حيث انه متصور ثابت (بالامتناع) بانه ممتنع وجوده (ومايحذو حذوه) اى مايقوم مقام الامتناع كالعدم واللاشئ واللاممكن بان يقال معدوم اوليس بشئ اوليس بممكن اذ المتصور موجود وشئ وممكن فكيف يحكم عليه بامتناع وجوده وعدم الشيئية والامكان (نعم اذا لوحظ) هذا المتصور (باعتبار جميع موارد تحققه او بعضها) اى بعض الموارد (يصح عليه) اى هذا المتصور الكلى (الحكم) ايجابا (بالامتناع مثلا) باعتبار عدم تحقق الموارد (فالامتناع ثابت للطبيعة لكونها محكوما عليها بالذات (وذلك) اى الامتناع (صادق بانتفاء الموارد كلها او بعضها) حاصل الجواب ان الحكم فى هذه القضايا على طبيعة الموضوع المتصورة الثابتة فى الذهن وهى امر كلى يمكن تصوره ويصلح للحكم فهى محكوم عليها بالامتناع وما يقوم مقامه وصدق هذا الحكم باعتبار عدم تحقق موارد هذا الامر الكلى فصحة الحكم باعتبار وصدق الامتناع باعتبار آخر فايجاب الامتناع

لاينافى

لاينافى وجوده باعتبار مفهومه الكلى فالقضية الموجبة صادقة مع منافاة المحمول لوجود الموضوع فى نفس الامر (وح لا اشكال بالقضايا التى محمولاتها منافية للوجود نحو شريك البارى ممتنع واجتماع النقيضين محال والمجهول المطلق يمتنع عليه الحكم والمعدوم المطلق يقابل الموجود المطلق) واذا عرفت ما حققت سابقا فلا يبقى الاشكال بهذه القضايا اذ يجاب بان هذه القضايا موجبات وموضوعاتها موجودة فى الذهن باعتبار مفهوماتها الكلية وثبوت المحمول لها باعتبار عدم تحقق موارد هذه المفهومات فى نفس الامر فاقتضاء الوجود والامتناع باعتبارين ولا استحالة فى اجتماع الوجود والعدم فى ذات واحدة من جهتين مختلفتين هذا الجواب على طريقة القدماء اذ المحكوم عليه عندهم هى الطبيعة كما عرفت (واورد عليه ان المحكوم عليه بالذات فى هذه القضايا اما عنوان الموضوع الثابت فى الذهن او المعنون المنطبق على الافراد كلاهما باطلان اما الاول فلانه ثابت موجود فى الذهن كيف يحكم عليه بالامتناع واما الثانى فلكونه غير موجود لا يصلح للحكم الايجابى اذ وجود الطبيعة ليس الا فى ضمن الافراد فاذا انتفت الافراد راسا لم يوجد الطبيعة اصلا ولا بد فى الايجاب من وجودها (لايقال ان الامتناع بحسب الانطباق على موارد التحقق ثابت للطبيعة من حيث هى حقيقة وبالذات وهى تصلح للحكم بالامتناع وان لم توجد افرادها اذ انتفاء الافراد لايوجب انتفاء الطبيعة حقيقة (لانا نقول هذا فى حكم الوصف بحال المتعلق ووصف الشىء بحال المتعلق وان جعل وصفا لذلك الشىء حقيقة لكنه تابع لاتصاف متعلقه بوصف نحو. زيد ضرب غلامه فالضرب وان جعل بحسب الظاهر وصفا لزيد لكنه تابع لاتصاف غلامه بالضرب اولا فكون الطبيعة متصفة بالامتناع باعتبار موارد التحقق يقتضى اتصاف ذلك الموارد اولا بهذا الوصف فيلزم وجودها والا ينهدم اساس استلزام الاتصاف بوجود الموصوف حقيقة (ولا يذهب عليك ان المعدوم المطلق يقابل الموجود المطلق خارج عن البحث اذ الكلام فى القضايا التى محمولاتها منافية لوجود موضوعاتها والمحمول فى هذه القضية ليس كذلك نعم يتوجه اشكال عليه بانه قضية موجبة والموجبة يستدعى وجود الموضوع والموضوع ههنا هو المعدوم المطلق وهو ليس بموجود فيلزم كذبها مع انها صادقة ويمكن ان يقال ان المحمول فى قولنا المعدوم المطلق يقابل الموجود المطلق لاينافى للموضوع لان المعدوم من حيث انه متصور الوجود فى الذهن فرد من الموجود المطلق لا مقابل له قال فى الحاشية مفهوم المعدوم من حيث هو مع قطع النظر عن الوجود فى الذهن مقابل للموجود المطلق ومن حيث انه متصور الوجود فى الذهن فرد منه ولا استحالة فيه فان مفهوم التصديق مقابل للتصور الساذج من حيث هو هو ومن حيث حصوله فى الذهن تصور ساذج وامثال ذلك كثيرة انتهى (واما الذين) اى على طريق المتاخرين الذين (قالوا الحكم على الافراد حقيقة) لا على الطبيعة فلا مساغ لهذا الجواب فى دفع الاشكال على مذهبهم (فمنهم) اى من المتاخرين (من قال) فى جواب هذا الاشكال وهو شارح المطالع ومن تابعه (انها) اى القضايا التى محمولاتها منافية لموضوعاتها (سوالب) لا موجبات قال شارح المطالع فان هذه القضية ترجع محصلها الى السلب

وهولاشیء من شريك الباری بممكن الوجود (ولاريب انه) ای القول بانها سوالب (تحكم) ای دعوی بلادليل وهوغير مسموع اذ احد الشيئين اذانسب الى الآخر كما فی هذه القضايا يحكم العقل بينهما بالايجاب وتاويل الموجبة بالسالبة لايقتضی كونها سالبة اذ يمكن هذا التاويل فی جميع الموجبات كزيد قائم بان يقال فی قوة قولنا زيد ليس بقاعد فيرجع جميع الموجبات الى السوالب واذا كانت غير مقتضية لوجود الموضوع بحسب الرجوع لايقتضی احد من الموجبات لوجود الموضوع ولاريب انه تحكم (قال فی الحاشية لوكان كذلك يمكن ارجاع كل قضية اليهافلا خصوصية والحكم فيها بوقوع النسبة والارجاع الى السلب تعسف انتهی ولك ان تقول ان مراد شارح المطالع ان هذه القضايا لما كانت محمولاتها منافية لوجود موضوعاتها صارت فی قوة السالبة وان كانت بحسب ظاهر الحكم موجبات ولايلزم من كونها فی قوة السالبة ورجوعها اليها كون جميع الموجبات كذلك اذ منافاة المحمول لوجود الموضوع مرجح لهذا التاويل بخلاف سائر الموجبات فانها ليس فيها ضرورة ملجية الى هذا التاويل فهی تكون علی حالها وان امكن ارجاعها اليها فافهم (فان قلت ان السالبة ايضا تقتضی وجود الموضوع حال الحكم اذلابد للحكم مطلقا من تصوره وهذا هو الوجود فی الذهن والمحال من حيث انه محال ليس له صورة فی الذهن فكيف يحكم عليه بالسلب فلاتكون سالبة ايضا (قلت للموضوع وجودان وجود ذهنی يقتضيه مطلق الحكم هو تصوره بوجه يغاير المحمول ولو اعتبارا والافلاحمل وهو مشترك بينهما ووجود اتحادی يقتضيه الايجاب وبه يتحدان ذاتا فی نفس الامر خارجا اوذهنا وهو مختص بالايجاب ومناط لصدقه (لايقال لو لم يعتبر وجوده فی السالبة ارتفع التناقض لاجتماعهما بصدق الايجاب علی الافراد والسلب عن غيرها وان اعتبر ارتفع التناقض ايضا لارتفاعهما عند عدمه (لانا نقول انانختار الشق الاول وهو ان وجود الموضوع ليس بمعتبر فی السالبة ويصدق معه وبدونه فاذا اورد الايجاب علی افراد الموجودة فالسلب الذی نقيضه هو الرفع عن ذلك الموجود فلا اجتماع ويصدق عند عدمه ايضا لانه اعم فلا ارتفاع فافهم (ومنهم) ای من بعض المتاخرين (من قال) وهو العلامة التفتازانی (انها) ای هذه القضايا (وان كانت موجبات) كماهو الظاهر لكن حالها كحال السوالب (لاتقتضی الاتصور الموضوع حال الحكم) لاحال بقائه (كمافی السوالب) فان تحقق مفهوم السالبة فی الذهن لايكون الا بوجود الموضوع فيه حال الحكم فقط من غير فرق بين هذه الموجبات والسوالب فی عدم اقتضاء وجود الموضوع (ولايخفی علی العاقل انه) ای القول باقتضاء هذا الايجاب تصور الموضوع حال الحكم كالسوالب (يصادم) ای يدافع (البديهة ويهدمها) لانه يهدم المقدمة البديهية التی يبتنی عليها كثير من المسائل من ان ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له والتخصيص لايجری فی القواعد العقلية (ومنهم) ای من بعضهم (من قال) وهم جم غفير من المتاخرين قالوا (ان الحكم) فی هذه القضايا (علی الافراد الفرضية المقدرة الوجود) لا علی الافراد الحقيقية المحققة الوجود (كانه قال) هذا القائل فی قولنا شريك الباری عز اسمه ممتنع (مثلا كل ما يتصور بعنوان شريك الباری)

ای بمفهومه (و يفرض صدقه) ای صدق هذا المفهوم عليه (فهو ممتنع فی نفس الامر) حاصله ان هذه القضايا حقيقية والحكم فيها على الافراد المفروضة المقدرة الوجود معناها ان مايتصور بمفهوم شريك البارى مثلا ويصدق عليه هذا المفهوم من الافراد المفروضة فهو ممتنع فی نفس الامر فلا يقتضى هذه القضية الا الوجود الفرضى لافراد الموضوع فافراده وان كانت ممتنعة لكن لها وجود فرضى باعتباره يصدق عليها انها ممتنعة فی نفس الامر (ولا يذهب عليك) ای لا تغفل بحيث يذهب عليك ولا تعلمه (انه) الضمير للشان (يلزم) على تقدير الحكم على الافراد الفرضية المقدرة الوجود (ان يكون ثبوت الصفة) وهو الامتناع مثلا (ازيد) ای زائدا بزيادة كثيرة (من ثبوت الموصوف) وهو شريك البارى مثلا (فان الامتناع متحقق فی نفس الامر بخلاف الافراد) فانها مفروضة مقدرة حاصل الرد على من قال بكون هذه القضايا من القضايا الحقيقية والحكم فيها على الافراد المقدرة بامتناعها فی نفس الامر بان ثبوت الموصوف لا بد ان يكون مساويا لثبوت الصفة او ازيد من ثبوتها واما الصفة فهی تابعة لا يكون ثبوتها ازيد من ثبوت الموصوف والا يلزم زيادة ثبوت التابع على ثبوت المتبوع وهو كما ترى وههنا يلزم زيادة ثبوت الصفة على الموصوف اذ الموصوف هو الافراد المفروضة المقدرة الوجود فثبوتها باعتبار الفرض والتقدير لا فی نفس الامر والامتناع هو صفة هذه الافراد ثابتة لها فی نفس الامر ولا شك ان الثبوت النفس الامری ازيد على الثبوت التقديری الفرضی فيلزم ان يكون ثبوت الصفة ازيد من ثبوت الموصوف (فتدبر) ای فتامل وتفكر فيه اشارة الى انه ليس المراد بالامتناع فی نفس الامر ان الامتناع موجود فيه حتى يلزم زيادة الصفة على الموصوف بل المراد عدم تحقق الوجود فی نفس الامر لان الامتناع نفی وتحقق النفی انما يكون بعدم المنفی فلا يلزم الزيادة هذا ماقيل فی بعض الشروح فتامل فيه (قال فی الحاشية لا يخفى على المنصف ان ما ينساق اليه الذهن من قولنا شريك البارى ممتنع مثلا هو ان هذه المهية ممتنعة الوجود مطلقا لا انها على هذا التقدير كذلك فتامل انتهى هذا اشارة الى ماسبق من المصنف رح فی جواب هذا الاشكال وقد علمت مافيه وليس للمجيب ان يقول ان هذه الماهية على التقدير المذكور ممتنعة لان الحكم عنده على الافراد وليس لشريك البارى افراد محققة فقال ان الحكم بالامتناع فی نفس الامر على الافراد المقدرة وليست بممتنعة بحسب تخصيص التقدير والفرض والاجوبة كلها لا تخلو عن تكلف وتعسف ومايقبل الطبع هو التزام هذه القاعدة بماسوى المحمولات التی ينافی وجود الموضوع وتعميم القواعد انما هو بقدر الطاقة البشرية (وقد يقال انه لا فرعية ولا استلزام ولا تقتضی الموجبة وجود الموضوع وبداهته بداهة الوهم ومناط الثبوت والاتصاف علاقة خاصة بين الموصوف والصفة بحيث يصح بها انتزاع الصفة عن الموصوف ومدار صدق القضية الموجبة نفس الاتحاد بين الموضوع والمحمول سواء كان اتحادا بالذات او بالعرض لا الاتحاد فی الوجود واقتضاء وجود الموضوع فی بعض المراد ناش من خصوصية الاتصاف وخصوصية المحمول كما ان اقتضاء وجود الصفة ناش من خصوصية الاتصاف الانضمامی فافهم ولا تسرع فی الرد والقبول (الثالثة) من النكات فی بيان الاتصاف

(الاتصاف الانضمامی) ای الاتصاف الذی یکون الموصوف والصفة فیه موجودین بوجودین متغایرین فی ظرف الاتصاف ویکون الصفة منضمة الی الموصوف کالجسم والسواد (یستدعی) ای یقتضی هذا الاتصاف الانضمامی (تحقق الحاشیتین) ای الطرفین هما الموصوف والصفة (فی ظرف الاتصاف) ان کان خارجا فنی الخارج وان کان ذهنا فنی الذهن ضرورة ان انضمام الشیء الی الشیء لایتحقق بدون وجود المنضم والمنضم الیه ففی قولنا الجسم اسود لابد من وجود الجسم والسواد فی الخارج لکون اتصافه به خارجیا وفی خلط الحالة الادراکیة مع الصورة العلمیة لابد من وجودهما فی الذهن لکون الاتصاف ذهنیا (بخلاف) الاتصاف (الانتزاعی) ای ما لیس فیه انضمام شیء الی شیء لایستدعی تحققهما فی ظرف الاتصاف مطلقا (بل یستدعی) ویقتضی (ثبوت الموصوف) فقط) بحیث لو لاحظه العقل صح له ان ینتزع منه الصفة بمعنی ان یکون مصداق الحمل فیه واحدا کما فی زید اعمی فان الموجود فیه هو زید علی وجه یصح انتزاع الاعمی عنه بان یقاس بینه وبین البصر فتجده مسلوبا عنه ثابتاله بالقوة النوعیة فیحکم علیه انه متصف بالعمی حکما صادقا لوجود موصوفه فی الخارج بحیث یصح انتزاع تلك الصفة عنه اذ السلب لیس له حظ من الوجود الخارجی وانما الموجود فیه موصوفه وهو منتزع عنه وهکذا الحال فی الاتصاف الانتزاعی الذهنی کالکلیة فی الانسان فانه موجود فی الذهن علی وجه خاص یصیر مبدأ لانتزاع الکلیة ثم حملها علیه بالاشتقاق هذا حاصل ما قال فی الحاشیة لا کیفما کان بل بحیث لو لاحظه العقل صح له انتزاع المحمول عنه مثلا مصداق الحمل فی قولك زید اعمی هو زید بحسب وجوده فی الخارج فانه فی ذلك الوجود علی وجه یصح للعقل انتزاع العمی عنه بان یقاس بینه وبین البصر فتجده مسلوبا عنه بالفعل ثابتاله بالقوة النوعیة فیحکم علیه بانه متصف بالعمی حکما صادقا وظاهر ان صدق هذا الحکم لایستدعی ثبوت امر سوی الموصوف المعین علی الوجه الخاص اذ لاحظ للسلب من الوجود الخارجی الا انه منتزع عن امر موجود فی الخارج وقس علی ما ذکرنا الحال فی الاتصاف الذهنی فان مصداق الحکم بکلیة الانسان هو وجوده فی الذهن علی وجه خاص یصیر مبدأ لانتزاع العقل الکلیة منه ثم حملها علیه بالاشتقاق انتهی (فمطلق الاتصاف لایستدعی ثبوت الصفة) بالذات (فی ظرفه) ای ظرف الاتصاف هذا تفریع علی قوله الاتصاف الانضمامی یستدعی تحقق الحاشیتین فی طرف الاتصاف بخلاف الانتزاعی حاصله ان فردا من افراد الاتصاف اذا لم یستدع تحقق الصفة فی ظرفه لم یستدع مطلقه هذا التحقق لان استدعاء المطلق لشیء یقتضی استدعاء جمیع افراده لذلك الشیء ومعنی کون الخارج او الذهن او نفس الامر ظرفا ان یکون وجود الموصوف فیه مصححا لانتزاع الصفة عنه وحملها علیه فیکون مطابقا له وهذا المعنی محصل عند العقل ولایستلزم تحقق الصفة فیه بل یستلزم وجود الموصوف فقط لکن لا کیفما کان بل بحیث لو لاحظ العقل یکون مصححا لانتزاع هذه الصفة وهذه الحیثیة تختلف باختلاف المحمول (واما مطلق الثبوت) ای ثبوت الصفة سواء کان فی ظرف الموصوف اولا (فضروری) فی مطلق الاتصاف هذا جواب سؤال مقدر

تقديره ان الصفة اذا لم يكن موجودة بنفسها كيف تكون ثابتة لغيرها وهو الموصوف (فان ما لا يكون موجودا فى نفسه يستحيل ان يكون موجود الشئ) والا اجتمع النقيضان حاصل الجواب ان مطلق وجود الصفة وثبوتها للموصوف ضرورى واما وجودها بالذات فليس بضرورى فوجودها اعم من ان يكون بالذات كما فى اتصاف الانسان بالكلية فى الذهن واتصاف زيد بالابيض فى الخارج او بالعرض كما فى اتصاف زيد بالعمى فالعمى ليس موجودا بالذات فى الخارج واما وجوده الذهنى فلا دخل له فى الاتصاف فظهر ان وجود الصفة على سبيل الحقيقة ليس مما لابد فى الاتصاف بل يكفى وجودها الذهنى (والاتصاف) المطلق (ليس متحققا فى الخارج حتى يلزم تحقق الصفة فيه) اى فى الخارج (لانه) اى الاتصاف (نسبة وكل نسبة تحققها فرع تحقق المنتسبين) هذا دفع توهم عسى ان يتوهم ان الاتصاف نسبة وتحققها فرع تحقق المنتسبين فالاتصاف لا يتحقق بدون الصفة كما لا يتحقق بدون الموصوف فلابد ان يكون الاتصاف مقتضيا لوجود الصفة فى ظرفه سواء كان انضماميا او انتزاعيا فالقول بعدم اقتضائه وجود الصفة فى ظرف الاتصاف فى بعض افراده ليس بشئ (حاصل الجواب ان الاتصاف ليس متحققا فى الخارج ليلزم تحقق الصفة فيه بل هو متحقق فى الذهن فيستلزم تحقق المنتسبين فيه (لا يقال يلزم من هذا استدعاء الاتصاف الانتزاعى الذهنى تحقق الموصوف والصفة فيه مع انك عرفت ان الاتصاف الانتزاعى مطلقا لا يستدعى الا وجود الموصوف فى ظرفه بحيث يكون منشاء لانتزاع الصفة منه (لانا نقول ان الوجود الذهنى على نحوين وجود يحذو حذو الوجود الخارجى فى ترتب الاثار كوجود الكلية فى الانسان فانه وان كان حاصلا فى الذهن بصورته التى هى وجود ظلى لكن وجود الكلية وجود اصيلى ووجود لا يحذو حذو الوجود الخارجى كوجود الكلية بعد انتزاع الذهن لها عن الانسان فهذا الوجود وان كان موجودا فى الذهن لكن ليس كالوجود بالنحو الاول فالمراد بعدم استدعاء الاتصاف المطلق لوجود الصفة وجودها بالنحو الاول واما الوجود بالنحو الثانى فتستدعيه الفرعية المذكورة (وان كان فى الانضمامى الخارجى الموصوف متحدا مع الصفة فى الاعيان كالجسم والابيض وفى الانتزاعى الخارجى بحسب الاعيان كالسماء والفوقية) حاصل ان الاتصاف على نحوين انضمامى وانتزاعى وكل منهما خارجى وذهنى فالاتصاف الانضمامى الخارجى يقتضى وجود الموصوف والصفة فى الخارج بحيث يكون احدهما منضما الى الآخر فالموصوف فيه متحد مع الصفة فى الاعيان بمعنى ان كليهما موجودان فى الخارج كالجسم والابيض فان الجسم والبياض كلاهما موجودان فى الخارج بحيث يكون البياض منضما اليه موجودا بوجود واحد فيه والجسم متحد معه على وجه يصح للعقل اذا لاحظه مع قيامه بذاته وحصول البياض فيه الحكاية بكونه متصفا بالبياض وفى الاتصاف الانتزاعى الخارجى ليس الصفة موجودة فى الخارج بل الموصوف موجود فيه ومتحد مع الصفة بحسب الاعيان اى بالنظر الى الخارج بمعنى ان الموصوف موجود فى الخارج بحيث يصح انتزاع الصفة منه كالسماء والفوقية اذ لا شك ان السماء موجود فى الخارج والفوقية ليس لها وجود فيه بل وجود السماء بحيث يصح انتزاع الفوقية عنها فالموجود فيه منشأها

لانفسها فالاتصاف الخارجي سواء كان انضماميا او انتزاعيا يكون الصفة فيه فى الخارج لكن فى الاول فيه بالذات وفى الثانى بحسب وجود الموصوف فيه وانتزاعها عنه هذا هو الفرق بين فى الاعيان وبحسب الاعيان (لايقال ان الفوقية ثابتة للسماء فى الخارج وهى موصوفة بثبوتها لها فيه فالثبوت ثابت للفوقية فى الخارج فلابد من وجودها فيه والايلزم وجود الصفة بدون الموصوف لانا نقول الخارج ظرف للثبوت الذى هو المحمول اى ثبوت الفوقية فى الخارج للسماء لاتصافها بها فيه فلابد ان يكون السماء فى الخارج بحيث يحكم العقل عليه بثبوت الفوقية لها واما اتصافها بتلك فليس الافى الذهن بان الذهن يتصورها ويحذو حذوها فى الخارج بحيث يكون منشأ لانتزاع الفوقية فيحكم عليها بها فحينئذ لايجب وجود الفوقية فى الخارج بل يكفى وجودها بحيث يكون منشائها (فان قيل ان قولنا الفوقية ثابتة للسماء اما قضية خارجية او ذهنية فعلى الاول يلزم وجودها فى الخارج وعلى الثانى لايكون انتزاعها خارجيا قلنا انها خارجية ولايقتضى حكم الخارجي وجود الموضوع فيه بنفسه بالذات بل اعم من ان يكون بنفسه او بمنشاء انتزاعه فالفوقية موجودة فى الخارج بمنشاء انتزاعها وهو السماء فافهم (الرابعة) من النكات (ان المتاخرين اخترعوا) اى اوجدوا من انفسهم ولااثر فى كلام القدماء لما اوجدوه فانهم مخترعون (قضية سموها) اى سموا هذه القضية (سالبة المحمول) والباعث على اختراع هذه القضية عدم انتقاض قواعدهم مثل ان نقيضى المتساويين متساويان فى الصدق وانعكاس الموجبة كنفسها فى عكس النقيض على مذهب القدماء كما فى المفهومات الشاملة كالشئ والممكن فاذا اخترعوا هذه القضية اندفع الانتقاض وصح الاحكام فى النسب والعكس ولما كانت هذه القضية مشابهة للسالبة فلابد من بيان الفرق بينهما لتميز احديهما عن الاخرى فاشار اليه بقوله (وفرقوا) اى المخترعون يعنى بينوا الفرق (بينها) اى بين هذه القضية (وبين السالبة بان فى السالبة يتصور الطرفان) اى الموضوع والمحمول (ويحكم بالسلب) اى بسلب المحمول عن الموضوع سلبا بسيطا (وفى السالبة المحمول يرجع السلب الى الموضوع) بان يسلب المحمول عن الموضوع (ويحمل ذلك السلب) الراجع (على الموضوع) كقولنا زيد ليس بقائم سالبة محصلة اذا حكم فيها بسلب القيام عن زيد واما اذا حمل ذلك السلب على زيد ويثبت له يكون سالبة المحمول ويعبر عنها بالفارسية بان زيد نيست قائم است ويعبر عن الاول بان زيد قائم نيست فالنسبة السلبية المخالفة للنسبة الايجابية رابطة فى السالبة وذلك النسبة داخلة فى جانب المحمول فى سالبة المحمول وليست رابطة بل فيها رابطة ايجابية فهى مشتملة على رابطين رابط ايجابى ورابط سلبى داخل فى المحمول (والفرق بينها وبين المعدولة الموجبة ان السلب الذى فى المعدولة ليس مشتملا على الحكم المعقود وفى القضية السالبة المحمول مشتمل على الحكم وهذا معنى ماقيل فى وجه الفرق بينهما ان السلب فى السالبة المحمول خارج عن المحمول دون المعدولة يعنى ان السلب فى سالبة المحمول ليس داخلا كالسلب فى المعدولة فان المحمول فيها هو مجموع حرف السلب وما يدخل عليه وليس

فيه

فيه رابطة ليخرج محمولا ويكون السلب خارجا عنه ثم يحمل ذلك السلب على الموضوع واذا حمل كلام القائل على ماعرفت فلا مساغ لاستعجاب المتعجب وههنا بحث لانه ماذا اراد جعل النسبة السلبية في السالبة المحمول محمولا لان اراد النسبة السلبية من حيث انها نسبة ورابطة بين الموضوع والمحمول يجعل محمولا فهو باطل لان النسبة الرابطة من حيث هي هي لا يصلح لكونها محكوما عليها ولا بها اذهما مستقلان والنسبة غير مستقلة فهي وحدها الا مع غيرها ليست قابلة للموضوعية والمحمولية اذا المركب من المستقل وغير المستقل غير مستقل وان اراد ان النسبة بعد ملاحظتها بلحاظ استقلالي يجعل محمولا فيكون من قسم المعدولة لصدق معناها عليها الا ان يقال ان المعدولة تكون السلب فيها مضافا الى مفرد ويجعل محمولا وفي السالبة المحمول اشارة الى حكم مفقود فافهم (وحكموا) اي المتاخرون المخترعون في السالبة المحمول (بان صدق الايجاب) اي ايجاب السلب (فيها) اي هذه القضية (لايستدعي) اي لايقتضي (الوجود) اي وجود الموضوع (كالسلب) اي كما ان صدق السلب لايقتضي وجود الموضوع وبينوا ذلك بانه اذا صدق سلب ب عن ج يصدق على ج انه منتف عنه ب والا يصدق نقيضه وهو ان ج ليس بمنتف عنه ب فلا يصدق السالبة وقد فرض صدقها هف واذا صدق الموجبة السالبة المحمول بان يقال ان ج منتف عنه ب يصدق السالبة لا محالة وهي ان ج سلب عنه ب فالسالبة البسيطة والموجبة السالبة المحمول متساويان فلا يستدعي وجود الموضوع كما لا يستدعيه السالبة (ورد ذلك بان من قال ان الايجاب مطلقا يستدعي وجود الموضوع لا يقول بصدق هذه الموجبة عند صدق السالبة ويقول بصدق نقيضها وصدقه لا يستلزم عدم صدق السالبة ليستلزم الخلف فان معنى ج ليس بمنتف عنه ب ان ج ليس الانتفاء ثابتا له وثبوت الانتفاء اخص من الانتفاء المطلق فانه يوجد في الانتفاء المحض ايضا وعدم صدق الاخص بصدق نقيضه لا يوجب عدم صدق الاعم وهو السلب (بل) صدق (السلب) في السالبة المحمول (يستدعيه) اي وجود الموضوع (كالايجاب) في جميع القضايا حاصله ان الموجبة السالبة المحمول في قوة السالبة فسالبها يكون في قوة الموجبة فيستدعي الوجود كالايجاب وقد عرفت ما فيه (وقريحتك) القريحة اول كل شيء ومنك طبعك هذا في القاموس وفي الصحاح القريحة اول ما يستنبط من البئر منه قولهم لفلان قريحة جيدة يراد استنباط العلم بجودة الطبع فمعناه طبيعتك (حاكمة بان الربط الايجابي) اي الربط الذي فيه ثبوت شيء للشيء (مطلقا) سواء كان المحمول وجوديا او عدميا (يقتضي الوجود) اي وجود الموضوع اذ العقل لا يستثني عن المقدمة القائلة ان ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت المثبت له الامر السلبي ولا شيئا من المفهومات بل يحكم على الكل بهذا الحكم ففي الموجبة السالبة المحمول وان كان ثبوت السلب لكن يقتضي وجود الموضوع للمقدمة المذكورة (ومن ثمه) بالفتح اسم يشار به بمعنى هناك للمكان البعيد اي من اجل الذي مر سابقا وهو ان الايجاب مطلقا يقتضي وجود الموضوع (قيل) قائله المحقق الدواني (الحق انها) اي تلك القضية الموجبة السالبة المحمول قضية (ذهنية) لان اتصاف الموضوع بسلب المحمول عنه انما

هو فى الذهن فيقتضى وجود الموضوع فى الذهن لا فى الخارج فيكون بينها و بين السالبة الخارجية تلازم والمراد من الوجود فى الذهن الوجود النفس الامرى فاندفع مايتوهم من ان القضية الذهنية يقتضى وجود الموضوع فى الذهن والسالبة لاتقتضى وجوده اصلا فكيف يكون بينهما تلازم بل السالبة يكون اعم من تلك الموجبة (لان جميع المفهومات التصورية موجودة فى نفس الامر) فان كل مفهوم منها لا محالة موضوع لقضية موجبة صادقة ويحكم عليه بحكم ايجابى واقلها انها مغايرة بجميع ماعداها وذلك يدل على وجودها فى نفس الامر اما انه فى الخارج او العقول المجردة العالية او النفوس السافلة فهو بحث آخر تحقيقا كالشئ والممكن العام والانسان والحيوان وغير ذلك اوتقديرا كاللاشئ واللاممكن (فبينها) اى بين القضية الموجبة السالبة المحمول (و بين السالبة تلازم بحسب الصدق) بمعنى انه اذا صدقت السالبة صدقت الموجبة السالبة المحمول و بالعكس لان موضوع السالبة البسيطة موجود فى الذهن لكونه متصورا فيصدق الموجبة السالبة المحمول البتة لاقتضائه الوجود الذهنى وقيل المراد بالتلازم المساواة والتصاحب بحسب الصدق ولو اتفاقا (وفيه مافيه) اشارة الى ان السالبة البسيطة يقتضى تصور الموضوع حال الحكم والسلب الثبوتى يقتضى وجوده فى الذهن ما دام ثبوت هذا السلب فلا يكون بينهما تلازم وقد يورد على التلازم ان قولنا اللاشئ ليس بممكن صادق ولا يصدق اللاشئ هو ليس بممكن على سبيل ايجاب السلب لعدم وجود الموضوع فى نفس الامر لان اللاشئ لايصدق على شئ فى نفس الامر (واذا حققت الايجاب الكلى) اى اذا عرفت الايجاب الكلى على وجه التحقيق بماله وما عليه (نقس عليه) اى على الايجاب الكلى (سائر المحصورات) اى مافيها من الموجبة الجزئية والسالبة الكلية والجزئية فيراد فى الموجبة الجزئية بالبعض البعض الافرادى كما يراد فى الموجبة الكلية الكل الإفرادى وكذا فى السالبة يراد السلب عن الافراد كلها او بعضها والمعرفة بالقياس لان الاشياء تتبين باضدادها (ثم قد يجعل حرف السلب جزءا من طرف) اى طرف القضية وهو الموضوع والمحمول (فسميت) القضية التى جعلت حرف السلب جزءا من طرفها (معدولة) لعدول الحرف الذى فيها عن معناه الاصلى اذ حرف السلب موضوع فى الاصل لرفع النسبة الايجابية فاذا جعل جزءا من احد الطرفين او كليهما لم يبق على معناه فصار معدولا فسميت القضية التى هو فيها وجزءلها معدولة تسمية الكل باسم الجزء (وهى) اى المعدولة على ثلثة اقسام الاول (معدولة الموضوع) اذا كان حرف السلب جزء الموضوعها فقط كقولنا اللاحى جماد (و) الثانى (معدولة المحمول) اذا كان جزء محمولها فقط كقولنا الجماد لاحى (و) الثالث (معدولة الطرفين) اذا كان جزءا لهما كقولنا اللاحى لاعالم (والا) اى وان لم يكن حرف السلب جزألطرف من اطراف القضية (فمحصلة) فيسمى هذه القضية محصلة لتحصل الطرفين فيها سواء كان المحمول وجوديا او عدميا وسواء كانت موجبة اوسالبة (وزيد اعمى معدولة معقولة ومحصلة ملفوظة) هذا دفع توهم عسى ان يتوهم ان زيد أعمى قضية معدولة عندهم مع ان حرف السلب ليس جزأ من طرفها وجه الدفع ان التقسيم المذكور تقسيم للقضية المعدولة الملفوظة

وزيداعمى قسم للقضية المعدولة المعقولة فزيد اعمى محصلة ملفوظة لعدم حرف السلب فيها
وكونها معدولة معقولة عندهم لايضر خروجها عن تعريف المعدولة الملفوظة لعدم كونها قسما منها
بل قسم للقضية المعقولة وداخلة فيها وتقسيمها بان معنى السلب ان كان جزأ لطرف من اطراف القضية
فمعدولة معقولة والا فمحصلة معقولة ولاشك ان فى قولنا زيد اعمى معنى السلب وهو معنى العمى جزء
له اذ معناه عدم مقيد بالبصر فيكون معدولة معقولة وعدم صدق تعريف المعدولة الملفوظة لايضر
كونها معدولة باعتبار آخر (وقد يخص اسم الموجبة) من المحصلة (بالمحصلة) لتحصل طرفها بخلاف
السالبة فانه لاتسمى بالمحصلة عند المخصص (و) تخص (السالبة) من المحصلة (بالبسيطة) لعدم
جزئية حرف السلب عن طرف منها كما فى المعدولة فصارت بسيطة بالنسبة اليها او لانها اقل اجزاء
منها فحم البسيط بمعنى اقل الاجزاء فالمحصلة ههنا مقابلة للسالبة ولايطلق عليها وعلى مامر سابقا مقابل
المعدولة ويطلق على الموجبة والسالبة فالقضية اربعة موجبة محصلة وهى مايحكم فيها بالايجاب من
دون جزئية حرف السلب بطرف منها وسالبة محصلة وهى مايحكم فيها بالسلب من دون جزئية حرف
السلب وموجبة معدولة وهى مايحكم فيها بالايجاب ويكون حرف السلب جزأ من طرف وسالبة
معدولة وهى مايكون حرف السلب جزأ من طرفها مع كون الحكم بالسلب ولاشك ان كل واحد
منها مغاير للآخر بلا اشتباه اصلا الا الموجبة المعدولة والسالبة المحصلة فان حرف السلب فيهما
موجود فاشتبه احدهما بالآخر ولذا بين المصنف رح الفرق بينهما لفظا ومعنى بقوله (وهى) اى
السالبة البسيطة (اعم) بحسب الصدق (من الموجبة المعدولة المحمول) وانما قيد بالمحمول لانه
لااشتباه الا فى المعدولة المحمول لاغير فالسالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة المحمول اذ السالبة
تصدق بدون وجود الموضوع ومع وجوده بخلاف المعدولة فانها لاتصدق بدون وجوده فزيد ليس
بقائم صادق سواء كان موجودا ويسلب القيام عنه اولم يكن موجودا بخلاف زيد لاقائم فانه لا
يصدق الا اذا كان موجودا ولايكون قائما فان طبيعة الايجاب تقتضى وجود الموضوع وان كان المحمول
عدميا هذا فرق معنوى ههنا واما الفرق اللفظى فاشار اليه المصنف رح بقوله (ويتأخر فيها) اى فى
السالبة البسيطة (الرابط عن لفظ السلب لفظا) كما اذا كان القضية ثلاثية فقولنا زيد ليس هو
بقائم سالبة بسيطة وزيد هو ليس بقائم معدولة موجبة (اوتقديرا) كما اذا كانت القضية ثنائية
ويكون الرابطة محذوفا كقولنا زيد ليس بقائم فان هذه القضية على تقدير كونها سالبة يقدر الرابط
فيها بعد ليس وعلى تقدير كونها معدولة يقدر قبله وقد يفرق بان لفظ لايكون مختصا بالمعدولة وليس
بالسالبة البسيطة ولما كان اشتباهها بين السالبة البسيطة وبين الموجبة السالبة المحمول لاشتمالها
على حرف السلب اشار المصنف رح الى الفرق بينهما بقوله (وفى الموجبة السالبة المحمول
رابطتان) اى سلب النسبة وثبوت السلب (والسلب متوسط بينهما) اى بين الرابطتين لتحصل
النسبتان فالقضية الموجبة السالبة المحمول فيها نسبتان نسبة سلبية هى جزء المحمول ونسبة ايجابية
وهى الرابطة بخلاف السالبة البسيطة والموجبة المعدولة فان فيهما نسبة واحدة فى الاولى سلبية

وفى الاخرى ايجابية نفى السالبة المحمول رابطتان رابط متاخر عن حرف السلب ورابط مقدم عليه وفى غيرها رابط واحد سواء كان مقدما او مؤخرا * ولما فرغ من بيان اجزاء القضية شرع فى بيان جهتها فقال (كل نسبة) سواء كانت ايجابية او سلبية (فى نفس الامر اما واجبة) اى ضرورية الوجود (او ممتنعة) اى ضرورية العدم (او ممكنة) اى ليست بضرورية (وتلك الكيفيات) الثلثة (المواد) للقضية لحصولها منها بالقوة ويسمى عناصر ايضا لكونها اصولا (قال فى الحاشية اى يثبت المواد الثلث فى كل قضية سواء كانت موجبة او سالبة وان كان المواد كيفية النسبة الايجابية على ماذكره الشيخ فى الشفاء بان محمول السالبة يكون مستحقا عند الايجاب باحد هذه الامور المذكورة انتهى (قال الشيخ فى الشفاء واعلم ان حال المحمول فى نفسه عند الموضوع لا التى بحسب علمنا وتصور بحنابه بالفعل انه كيف هو ولا التى يكون فى كل نسبة الى موضوع بل الحال التى للمحمول عند الموضوع بالنسبة الايجابية من دوام صدق او كذب او لا دوامهما يسمى مادة فاما ان يكون الحال هو ان المحمول يدوم ويجب صدق ايجابه فيسمى مادة الوجوب كحال الحيوان عند الانسان او يدوم ويجب كذب ايجابه فيسمى مادة الامتناع كحال الحجر عند الانسان او لا يجب ولا يدوم احدهما فيسمى مادة الامكان وهذه الحال لا تختلف بالايجاب والسلب فان القضية السالبة يوجد بمحمولها هذه الحال بعينها فان محمولها يكون مستحقا عند الايجاب باحد الامور المذكورة وان لم يكن او جب انتهى كلامه والظاهر من كلام الشيخ ان الحال التى للمحمول عند الموضوع بالنسبة الايجابية تسمى مادة لا الحال التى له بالنسبة السلبية وهذه الحال لا تختلف بالايجاب والسلب اذ السالبة ايضا يقال لمحمولها انه مستحق عند الايجاب لهذه الامور فغرضه من هذا الكلام ان المواد فى الاصطلاح هى الكيفيات للنسبة الايجابية فقط والنسبة السلبية متكيفة بهذه الكيفيات ايضا لا لانها لا تتكيف بهذه الكيفيات اصلا فالمواد مواد لا تختلف فى الايجاب والسلب بل هى مواد الايجاب فيهما بمعنى ان السلب محمول فى الايجاب مستحق لها وهذا هو مراد المصنف رح فى الحاشية المنهية ولشرف النسبة الايجابية وفضلها اصطلحوا على ذلك وايضا اعتبار المواد بالنسبة الايجابية يغنى عن اعتبارها بالنسبة السلبية فان امتناع النسبة السلبية مثلا يستلزم الوجوب للايجابية وكذا وجوبها امتناعها وامكانها فما الحاجة الى اعتبارها بالنسبة اليهما فافهم (والدال عليها) اى على تلك الكيفيات (تسمى الجهة) سواء كانت الفاظا كما فى القضايا الملفوظة او غيرها كما فى القضايا المعقولة وتسميتها بها لكونها دالا على جهة النسبة ويسمى نوعا ايضا لكونها نوعا من الكيفية فالفرق بين الجهة والمادة باعتبار كون احدهما دالا والآخر مدلولا (فان قلت اذا كانت الجهة دالة على المادة فالمادة مدلولة ولا يتخلف الدال عن المدلول فلا يختلف الجهة عن المادة مع ان الجهة قد تكون مخالفة للمادة كما ستطلع عليه (قلت الجهة ما يكون دالة على تلك الكيفيات العامة عما فى نفس الامر فالجهة يفهم منها ثبوت تلك الكيفية فى نفس الامر سواء كانت ثابتة فيها اولا ولا يجب ان يكون المدلول ثابتا فى نفس الامر كما فى قولنا كل انسان حيوان بالامكان

يفهم

يفهم منه ان كيفية تلك النسبة فى نفس الامر هى الامكان مع انها ليست كذلك فى نفس الامر بل كيفية تلك النسبة الوجوب فقد يكون الجهة عين المادة نحو كل انسان حيوان بالضرورة او اعم منها نحو كل انسان حيوان بالامكان او اخص منها نحو كل انسان كاتب بالضرورة مادام كاتبا او مباينا كما يقال كل انسان حيوان بالامتناع والجهة تخالف المادة فى القضية الصادقة ايضا بان تكون اعم من المادة ولا تكون عينها نحو كل انسان حيوان بالاطلاق العام فانها صادقة مع كون المادة مادة الضرورة وكون الجهة اعم منها (وما اشتملت) اى القضية التى اشتملت (عليها) اى على الجهة (يسمى موجهة) لاشتمالها على الجهة (ورباعية) لاشتمالها على اربعة اجزاء رابعها الجهة ويسمى منوعة ايضا لاشتمالها على النوع الذى يسمى الدال به ايضا (فان قلت ان القضية باعتبار ذكر الرابطة يسمى ثلاثية وباعتبار ذكر الجهة رباعية فلم لم يسم باعتبار ذكر السور خماسية قلت الرابط لازم القضية وكذا الجهة من قبيله اذ كل قضية لا تنفك عن صلاحية الجهة بخلاف السور فانه ليس من قبيل اللوازم اذ عقد القضية ينفك عن صلاحية اعتبار السور كما فى الطبيعية فظهر الفرق بين السور والجهة (لا يقال ان القضية المطلقة التى لا يذكر فيها الجهة خالية عنها فحالها كحال السور لانا نقول وان كانت خالية عنها فى اللفظ لكنها ليست خالية عن صلاحيتها للجهة فاللزوم باعتبار الصلاحية ثابت فيها بخلاف الطبيعية فانها ليست صالحة للسور فتامل فالموجهة على قسمين احدهما (بسيطة) اى الموجهة بسيطة (ان كانت حقيقتها) اى حقيقة تلك القضية (ايجابا فقط) اى بدون السلب نحو كل انسان حيوان بالضرورة (او سلبا فقط) اى بدون الايجاب فيها نحو لا شىء من الانسان بحجر بالضرورة وانما سميت بسيطة لبساطتها بالنظر الى حقيقة المركبة (ومركبة) اى الموجهة مركبة (ان كانت) حقيقتها (ملتئمة) اى مركبة (منهما) اى من الايجاب والسلب نحو كل كاتب متحرك الاصابع مادام كاتبا لا دائما (فان قلت لا تركيب فى لفظ المركبة من الايجاب والسلب ولا فى معناها بل هناك امر اجمالى اذا فصل حصل قضيتان مختلفتان فكيف يقال ان حقيقتها مركبة منهما (قلت المراد بالحقيقة مآلها وباطن امرها فمآلها مركب منهما ويخرج من باطنها التركيب منهما لانه اذا فصل هذا الامر الاجمالى يحصل منه قضيتان مختلفتان اللتان كانتا فى باطنه ولا بد فى المركبة من ذكر الجهة بعبارة غير مستقلة بحيث يكون جزأ منهما والا لكان هناك قضيتان متجاورتان فلا تبقى قضية واحدة مركبة فافهم (والعبرة) اى الاعتبار (فى التسمية) اى تسمية القضية الموجهة المركبة (بالموجبة والسالبة للجزء الاول) عن هذه القضية فان كان الجزء الاول من القضية المركبة موجبا تسمى موجبة وان كان سالبا تسمى سالبة وانما اختير الجزء الاول فى التسمية دون الثانى لتقدمه واصالته واستقلاله (والا) اى وان لم يشتمل على جهة (فمطلقة) لاطلاقها وعدم تقييدها بجهة من الجهات (ومهملة) لاهمال الجهة فيها كاهمال السور فى المهملة (من حيث الجهة) اى تسميتها بالمطلقة والمهملة باعتبار الجهة لعدم تقييدها بها واهمال ذكرها لا باعتبار الافراد وغيرها (وهى) اى الجهة (ان وافقت المادة) اى الكيفية النفس الامرية بمعنى ان يكون الكيفية التى يدل

عليها اللفظ فى القضية هى الكيفية الثابتة فى نفس الامر (صدقت القضية) اى تكون القضية الموجبة المتكيفة بهذه الكيفية صادقة لمطابقتها للواقع باعتبار الجهة نحو كل انسان حيوان بالضرورة (والا) اى وان لم يوافق المادة بان يكون الكيفية الدال عليها اللفظ فى القضية غير الكفية التى ثبت لها فى نفس الامر (كذبت) اى القضية يكون كاذبة لعدم مطابقتها للواقع باعتبار الجهة فالصدق والكذب ههنا باعتبار مطابقة الجهة وعدم مطابقتها للواقع ومامر فى اوائل القضية باعتبار مطابقة النسبة وعدمها للواقع هذا على مذهب المتاخرين واما على مذهب القدماء فصدق القضية وكذبها ليس بموافقة الجهة المادة ومخالفتها بل قد يكون كاذبة مع اتفاقهما كما فى قولنا لاشیء من الانسان بحيوان بالضرورة فان المادة مادة الضرورة والجهة ايضا يدل عليها مع ان القضية كاذبة والسر ان المواد كيفيات للنسبة الايجابية فقط والسلب وارد عليها فالسالبة الضرورية فى مادة الايجاب كاذبة الاان يقال المراد بالموافقة عدم التباين بينهما بما هما كيفيات وبالمخالفة التباين بما هما كذلك لا الاتحاد وعدمه فالضرورة من حيث كونها حال السلب مخالفة لنفسها من حيث كونها حال الايجاب وان كانا متحدين فى نفس الضرورة فافهم (والتحقيق ان المواد الحكمية) اى المبحوثة عنها فى علم الحكمة وهى الوجوب والامكان والامتناع (هى) اى هذه المواد (الجهات المنطقية) اى الجهات التى يبحث المنطقيون عنها فى علم المنطق هذا بيان ان المواد الثلث المبحوث عنها فى علم الحكمة بعينها هى الجهات المبحوث عنها فى المنطق لاغيرها كما ذهب اليه البعض فقال المصنف رحمه الله التحقيق الى آخره المراد انهما متحدتان فى القضايا التى محمولاتها الوجود او العدم وليس بينهما تغاير فى المعنى والمفهوم باعتبار الاصطلاحين والايلزم استعمال تلك الالفاظ الثلثة فى اطلاق واحد فى معنيين لانهما ليسا بوصفين دالين على اختلاف الاصطلاحين اصطلاح المتفلسفين واصطلاح المنطقيين وهو كما ترى واما فى غيرها فالمراد بالعينية كونها من افراد الجهات المنطقية بمعنى ان المواد الحكمية من افراد الجهات المنطقية اذ هى كيفيات نسبة المحمول الى الموضوع سواء كان وجودا اوغيره والمواد الحكمية هى كيفيات نسبة الوجود خاصة فالوجوب اذا اطلق فى الحكمة اريد به وجوب الوجود فى نفسه وفى المنطق اريد به مطلق وجوب النسبة ولاشك ان احدهما فرد للاخر فالفرق بينهما باعتبار خصوصية المحمول وعمومه لاباعتبار الحقيقة والمعنى فصارا متحدين (وقيل) القائل صاحب المواقف (انها) اى المواد الحكمية (غيرها) اى غير الجهات المنطقية فبينهما تغائر بحسب المفهوم فان المواد الحكمية مفهوماتها كيفيات مختصة لنسبة الوجود فى نفسه خاصة بان الوجود واجب او ممكن او ممتنع والجهات المنطقية مفهوماتها كيفيات لنسبة المحمول الى الموضوع سواء كان المحمول وجودا اوغيره فمعناها ان المحمول واجب الثبوت للموضوع او ممكن الثبوت او ممتنع الثبوت ولاشك فى التغاير بين مفهوميهما وليس المراد بالتغاير ان احدهما مباين للآخر ولما لم يتفقه هذا القائل ان هذا التغاير يرجع الى تغاير المحمول لا الى تغاير نفس معنى الوجوب والامكان والامتناع فقال انها غيرها (والا) اى وان لم يكن غيرها (لكانت لوازم المهية واجبة

لذواتها

لذواتها) تقريره ان لوازم المهيات واجبة الثبوت لها فلو كان هذا الوجوب عين الوجوب الذى هو من المواد الحكمية صار معناه ان لوازم الماهيات واجبة الوجود اذا الوجوب الذى هو من المواد الحكمية هو وجوب الوجود فى نفسه فصارت اللوازم واجبة لنفسها فاذا قلنا الزوجية واجبة للاربعة يكون معناه الزوجية واجبة الوجود فى نفسها وليس كذلك فانها واجبة الثبوت لها لا واجبة الوجود (والجواب انه فرق بين وجوب الوجود فى نفسه وبين الثبوت لغيره والاول) اى وجوب الوجود فى نفسه (محال) للزوم تعدد الواجب الوجود فى نفسه (غير لازم) فى ثبوت لوازم الماهيات لها (والثانى) اى وجوب الثبوت لغيره (لازم) فى ثبوت لوازم الماهيات لها (غير محال) لعدم استلزام تعدد الواجب الوجود حاصله ان وجوب الوجود فى نفسه غير وجوب الثبوت لغيره واحدهما لا يستلزم الاخر فان اريد بكون لوازم الماهيات واجبة لذواتها كونها واجبة فى نفسها حتى يخرج عن حيز الامكان والاحتياج بان يكون الزوجية موجودة واجبة بالذات فالملازمة ممنوعة فان الوجوب المنطقى وان لم يتغاير مع الوجوب الحكمى فى نفس المفهوم لكن فى المنطق ليس معتبرا بالنسبة الى الوجود فى نفسه فقط ليلزم وجوب الوجود بل قد يكون بالنسبة الى غيره فلا يلزم وجوب الوجود بل وجوب الثبوت كما فى الزوجية للاربعة فلا يلزم المحال وان اراد وجوب الثبوت لغيرها وهى للمهيات فالملازمة مسلمة وبطلان التالى ممنوع فان زوجية الاربعة واجب الثبوت لها وليس بمحال وانما المحال كونها واجبة الوجود فى نفسها ولا يدفع هذا الجواب قول القائل لان مراده ان الوجوب اذا اطلق فى الحكمة يراد بها الوجوب الذاتى فلو كان الوجوب الذى هو الجهة بعينه هو الوجوب الحكمى لكان وجوب الزوجية للاربعة وجوبا ذاتيا لانه المبحوث عنه فى الحكمة فيلزم كون لوازم الماهيات واجبة لذواتها بالمعنى المحال والفرق بين وجوب الوجود ووجوب الثبوت لا يجدى نفعا (وقد يوجه كلام صاحب المواقف بان الوجوب مثلا قد يوجد محمولا بالقياس الى وجود الشئ فى نفسه وقد يوجد جهة للقضية بالقياس الى وجود الشئ لغيره والمستعمل فى الحكمة هو الاول وفى المنطق هو الثانى وهما متغايران مفهوما ومتباينان مصداقا (وقد يقال ان ما يبحث فى الامور العامة من المواد منها مصداقاتها التى تصحح انتزاع هذه المعانى عنها وقد يطلق على المعانى المصدرية الانتزاعية كما يطلق على الاول فهى جهات القضايا باعتبار معانيها المصدرية لا باعتبار منشأها ومصداقها ولعل مراد صاحب المواقف بقوله انها غيرها هذا المعنى ويرجع الدليل اليه كما يظهر بالتامل الصادق (هذا) اى حصر المواد فى الثلث (على راى القدماء) ومذهبهم وماتوهم من قوله ان كل نسبة يقتضى ثبوت المواد بجميع النسب سواء كانت ايجابية او سلبية مع ان القدماء لا يقولون به بل يجعلونها موادا للنسبة الايجابية مدفوع بما عرفت سابقا فتذكره (واما على مذهب المحدثين) بتخفيف الدال اى المتاخرين (فالمادة عبارة عن كل كيفية كانت للنسبة) فى نفس الامر اية نسبة كانت (كدوام) اى الكون فى جميع الاوقات (وتوقيت) اى الكون فى وقت (وغير ذلك) كالاطلاق العام والامكان العام

ونحوهما فالفرق بين المذهبين بوجهين الاول ان المادة عند القدماء منحصرة فى ثلث وعند المتاخرين لا انحصار فيها بل اية كيفية كانت من المواد الثلث او غيرها والثانى المادة عند القدماء عبارة عن كيفيات النسبة الايجابية وعند المتاخرين عن كيفية اية نسبة ايجابية كانت او سلبية (ومن ثم) اى من اجل عدم تعيين الجهات وحصرها (كانت الموجهات غير متناهية عندهم) اى غير منحصرة فى عدد لان الكيفيات ليست منحصرة فى عدد وكل قضية من اية كيفية اخذت تكون موجهة فكانت الموجهات غير متناهية باعتبار عدم تناهى الكيفيات المعتبرة فيها وتعيينها فى اثنى عشر كما فى الكتاب باعتبار استعماله الاكثر وتوقف نتائج القياس عليها لا باعتبار الكيفيات الماخوذة معها (قيل كون الموجهات غير متناهية ليس مخصوصا بمذهب المتاخرين بل عند القدماء ايضا كذلك فان المادة وان كانت مخصوصة عندهم بالثلث لكن الجهة اعم من المادة فصارت القضايا باعتبارها غير متناهية الا ان صدق القضية وكذبها عند القدماء ليس باعتبار موافقة الجهة للمادة وعند المتاخرين بالموافقة وعدمها فلا تخالف الجهة المادة عند المتاخرين الا فى القضية الكاذبة لا الصادقة كما عند القدماء وقد عرفت سابقا (فهى) اى الموجهة (ان حكم فيها) اى فى الموجهة (باستحالة انفكاك النسبة) اى يستحيل ان لا يكون هذه النسبة بين الموضوع والمحمول سواء كانت ايجابية او سلبية والقول باستحالة انفكاك المحمول عن الموضوع لا يشتمل بحسب الظاهر للسلب فلذا تركه (مطلقا) قال فى الحاشية سواء كانت ناشية عن ذات الموضوع او امر منفصل عنه فان بعض المفارقات لو اقتضى الملازمة بين الامرين يكون احدهما ضروريا للآخر وان كان امتناع الانفكاك عنه من خارج او يقال معنى مطلقا انه غير مقيد بشرط او وصف (فضرورية) لاشتمالها على الضرورة (مطلقة) لعدم تقيدها بشرط الوصف او الوقت او غير ذلك او لانصراف الضرورة عند الاطلاق عليها (او ما دام الوصف) اى اذا حكم فى القضية باستحالة انفكاك النسبة مادام الوصف العنوانى ثابتا للموضوع سواء كان فى زمانه او شرطه او لاجله فالفرق بينهما ان الضرورة فى الاول مستندة الى الذات والوصف ظرف لها كقولنا كل كاتب انسان بالضرورة مادام كاتبا فالكتابة ليس لها دخل فى ثبوت الانسان لذات الكاتب بل هى ظرف له وهو ثابت له فى وقتها وفى الثانى للوصف دخل فى الضرورة وهى مستندة الى مجموع الذات والوصف كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام كاتبا فثبوت تحرك الاصابع لذات الكاتب بشرط الكتابة وهو مستند الى مجموعهما وفى الثالث يكون الوصف منشأ للضرورة لا شرطها ولا ظرفها كقولنا كل ابيض مفرق البصر مادام ابيض فالبياض علة تامة لثبوت تفرق البصر للابيض (فمشروطة) لاشتراط الضرورة بالوصف فيها (عامة) لعمومها من المشروطة الخاصة التى سيجئ ذكرها فى المركبات (او) حكم فى القضية الموجهة باستحالة انفكاك النسبة (فى وقت معين) من الاوقات كوقت حيلولة الارض فى قولنا كل قمر منخسف بالضرورة وقت الحيلولة وكالتربيع فى قولنا لا شئ من القمر بمنخسف وقت التربيع (فوقتية) اى هذه القضية تسمى وقتية لتقييد الضرورة فيها بالوقت المعين (مطلقة)

لعدم تقييدها باللادوام واللاضرورة (او) حكم فى القضية باستحالة انفكاك النسبة (فى وقت غير معين فمنتشرة) لانتشار الوقت وعدم تعينه (مطلقة) لعدم تقييدها باللادوام واللاضرورة كقولنا كل انسان متنفس بالضرورة فى وقت ما ولاشئ من الانسان بمتنفس بالضرورة فى وقت ما (او) حكم فيها (بعدم انفكاكها) اى انفكاك النسبة يعنى نسبة المحمول غير منفكة عن الموضوع بحيث لايوجد الموضوع بدون المحمول فى الواقع سواء كان الانفكاك محالا كما فى الضرورية اولا كما فى حركة الفلك فانفكاكها عنها ليس بمستحيل وان لم يوجد (مطلقا) اى غير مقيد بوصف (فدائمة مطلقة) يعنى فهذه القضية تسمى دائمة مطلقة لاشتمالها على الدوام وعدم تقييده بالوصف كقولنا كل فلك متحرك بالدوام (او) حكم فى القضية بعدم انفكاك النسبة (مادام الوصف) اى مادام الوصف العنوانى ثابتا للموضوع فالمحمول ثابت ودائم له بدوام هذا الوصف (فعرفية عامة) لان العرف العام يفهم هذا المعنى من بعض السوالب وهى التى يكون بين الموضوع والمحموع فيها منافاة نحو لاشئ من القائم بقاعد فان العرف العام يفهم منه ان القائم مادام قائما ليس بقاعد وما قال بعضهم لاخصوصية للسالبة بل من الموجبة فى العرف ايضا يفهم هذا المعنى يرده ان قولنا كل نائم مستيقظ يفهم منه فى العرف العام الاطلاق العام ووجه تسميتها بالعامة لعمومها من العرفية الخاصة التى سيجئ ذكرها فى المركبات اونسبتها الى العرف العام (او) حكم فى القضية (بفعليتها) اى فعلية النسبة والمراد بها مقابل القوة سواء كانت فى احد الازمنة الثلثة كما فى احوال الجسمانيات اوفى المتعالية عنها كما فى احوال المجردات (فمطلقة) اى هذه القضية تسمى مطلقة لان هذا المعنى يتبادر عند اطلاق القضية مجردة عن الجهات اولاشتمالها على اطلاق العام (عامة) لكونها اعم من الوجودية اللادائمة والوجودية اللاضرورية اللتين سيجيء ذكرهما فى المركبات ومن البسائط الاربع المذكورة آنفا (او) حكم فى القضية (بعدم استحالتها) اى استحالة النسبة بمعنى ان النسبة ليست بمستحيلة سواء وجدت اولا (فممكنة) اى فهذه القضية تسمى ممكنة لاحتوائها على الامكان (عامة) لعمومها من الممكنة الخاصة كقولنا العقل الفعال موجود بالامكان العام فالامكان ههنا بمعنى سلب الضرورة عن الجانب المخالف للحكم وعدم الاستحالة لازم من لوازمه فعبر به (او) حكم فى القضية (بعدم استحالة الطرفين) اى النسبة الايجابية والسلبية بان يحكم فيها بان كلتيهما ليستا بمستحيلتين ويلزمه سلب الضرورة عن الطرفين (فممكنة خاصة) كقولنا كل انسان كاتب بالامكان الخاص لخصوصها من العامة (ولافرق بين الايجاب والسلب فيها) اى فى الممكنة الخاصة (الافى اللفظ) فان كان فى اللفظ الايجاب فموجبة والافسالبة واما بحسب المعنى فلافرق بينهما فانها عبارة عن سلب الضرورة عن الطرفين سواء كانت موجبة اوسالبة والفرق بالصريحى والضمنى بان فى الموجبة ايجاب صريح والسلب ضمنى وفى السالبة بالعكس فرق باعتبار اللفظ لابحسب المعنى (وقداعتبر تقييد العامتين) اى المشروطة العامة والعرفية العامة (والوقتيتين المطلقين) اى الوقتية المطلقة والمنتشرة المطلقة والتثنية باعتبار التغليب (باللادوام الذاتى) بان يجعل كل واحد منها مقيدا

باللادوام الذاتى ومعنى اللادوام الذاتى ان النسبة المذكورة فى القضية ليست بدائمة مادام ذات الموضوع موجودة فيكون اشارة الى قضية مطلقة عامة (فتسمى المشروطة) العامة المقيدة بهذ القيد المشروطة (الخاصة) لخصوصيتها من العامة (و) العرفية العامة المقيدة بهذ القيد (العرفية الخاصة) لخصوصها من العامة والوقتية المطلقة المقيدة به (الوقتية) فقط بحذف الاطلاق باعتبار القيد والمنتشرة المطلقة المقيدة (المنتشرة) فقط بحذف الاطلاق باعتبار المذكور وانما قيد باللادوام الذاتى دون الوصفى لمنافاته للدوام الوصفى المعتبر فيها باعتبار العامة (فان قلت ان اللادوام الوصفى مناف للدوام الوصفى فلم يقيد العرفية العامة به واما المشروطة العامة ففيها ضرورة وصفية ولا منافاة بينها و بين اللادوام الوصفى فلم لم يقيدها به قلت الضرورة الوصفية مستلزمة للدوام الوصفى فما يكون منافيا له يكون منافيا لها فلا تكون مقيدة به واما التقييد بقيود اخر وان لم يكن منافيا لكن لعدم الاعتبار به تركها وامثلة الاربعة ظاهرة (و) قد اعتبر (تقييد المطلقة العامة باللاضرورة او اللادوام الذاتيين) ومعنى اللاضرورة الذاتية ان النسبة فى القضية المذكورة ليست بضرورية مادام ذات الموضوع موجودة واللادوام معناه ان النسبة ليست بدائمة مادام الذات الاول يكون اشارة الى ممكنة عامة والثانى الى مطلقة عامة (فتسمى) اى المطلقة المقيدة باللاضرورة الذاتية (الوجودية اللاضرورية) كقولنا كل انسان ضاحك بالفعل لا بالضرورة ولاشىء من الانسان بضاحك بالفعل لا بالضرورة (و) المطلقة العامة المقيدة باللادوام الذاتى تسمى (الوجودية اللادائمية وهى) اى الوجودية اللادائمية (المطلقة الاسكندرية) اى منسوبة الى اسكندر وانما نسب اليه لان اكثر امثلة المعلم الاول وهو ارسطو فى الحكمة اليونانية فى مادة اللادوام تحرزا عن فهم الدوام ففهم الاسكندر الافردوسى من هذه الامثلة اللادوام مفسر الكتب ارسطو وقد وقعت بينه وبين جالينوس مناظرات كثيرة وهو يسمى بجالينوس رأس البغل لكبر رأسه ومولده افردوياس فلهذا نسب اليه كذا قيل قال الشيخ الدهلوى فى تكميل الايمان ان ذا القرنين المشهور بالاسكندر هو ابن فيلقوس الرومى كان مصاحبا للخضر عليه السلام وطلب عين الحيوة فلم يجدها والاسكندر اليونانى غيره وهو ابن يونان ابن يافث بن نوح عليه السلام وكان لارسطو مصاحبا والله اعلم بالصواب * (تكملة) اى هذه مكملة لبحث الموجهات فالمصدر بمعنى الفاعل للمبالغة (فيها) اى فى هذه التكملة (مباحث) اى تفتيشات البحث (الاول اشتهر فى تعريف الضرورية المطلقة بانها) اى الضرورية المطلقة القضية (التى يحكم فيها) اى فى تلك القضية (بضرورة ثبوت المحمول للموضوع) بان المحمول ثابت للموضوع غير منفك عنه (اوسلبه) اى سلب المحمول (عنه) اى عن الموضوع (مادام ذات الموضوع موجودة) اى ضرورة الثبوت والسلب مادام وجود الموضوع فما دام ذاته موجودا فثبوت المحمول او سلبه ضرورى له غير منفك عنها نحو كل انسان حيوان بالضرورة ولاشىء من الانسان بحجر بالضرورة وفائدة هذ القيد التنبيه على ان المعتبر فى الضرورية الضرورة الناشية لا الازلية (وفيه) اى فى تعريف الضرورية (شك) اى اعتراض (من

وجهين) الوجه (الاول انه) اى الشان (اذا كان المحمول) فى القضية (هو الموجود) نحو زيد موجود (لزم عدم منافاة الضرورة للامكان الخاص) تقرير الشك أن محمول القضية اذا كان هو الموجود نحو كل انسان موجود بالضرورة يصدق الضرورة اذ الانسان موجود بالضرورة بشرط اتصافه بالوجود والالزم اجتماع النقيضين ويصدق الامكان الخاص ايضا اذ الانسان ممكن ووجوده وعدمه سواء بالنسبة الى ذاته وليسا بضروريين وهذا هو الامكان الخاص الذى هو سلب الضرورة عن الجانبين فصدق كل انسان موجود بالامكان الخاص ايضا فاجتمع الضرورة والامكان الخاص فى مادة واحدة فيلزم عدم منافاة الضرورة للامكان الخاص مع انهما متنافيان هف (واجيب) المجيب المحقق الدوانى فى حاشية التهذيب (بالفرق بين الضرورة فى زمان الوجود وبينها) اى الضرورة (بشرطه) اى بشرط الوجود فانه قال بان المراد ضرورة ثبوت المحمول للموضوع فى جميع اوقات وجوده والوجود ليس بضرورى فى جميع اوقات وجود الموضوع وان كان ضروريا بشرطه فحاصله يرجع الى الفرق بين الضرورة فى زمان الوجود والضرورة بشرطه بان فى الاول الوجود ظرف محض للضرورة وليس له مدخل فيها بخلاف الثانى فان الوجود له مدخل فى الضرورة وشرط لها والمعتبر فى تعريف الضرورية الاول وهو منافى للامكان والمتحقق فيما كان المحمول الموجود هو الثانى هو ليس منافيا له فالانسان موجود بالضرورة بشرط وجوده لا فى زمان وجوده اذ هو ممكن فعدمه فى زمان وجوده يكون ممكنا كما هو شان الممكنات فكيف يكون وجوده ضروريا فى زمانه فلم تصدق الضرورية التى هى منافية للامكان الخاص ليلزم عدم المنافاة بينهما وما هو صادق ليس منافيا له ليلزم من اجتماعهما الخلف (واورد) المورد العلامة الدوانى قال قد نبه له بعض المشتغلين عندى بهذا الكتاب (انه) اى الشان (يلزم حينئذ حصرها) اى حصر الضرورية الذاتية (فى الضرورية الازلية التى يحكم فيها) اى فى الازلية (بضرورة النسبة ازلا) اى فى جميع الازمنة الماضية (وابدا) اى فى جميع الازمنة المستقبلة (فلا يكون) اى الضرورة المطلقة (اعم) من الضرورية الازلية لحصرها فيها وعدم وجودها فى غيرها كما هو شان العموم (لانه) اى الشان هذا دليل لزوم الحصر (لمالم يجب فى زمان وجوده (لم يجب له) اى للموضوع (شئ فى وقت وجوده) اى وجود الموضوع فوجوب الشئ للموضوع فى وقت وجوده مستلزم لوجوب وجوده فى ذلك الوقت ولما كان الشئ ثابتا فى جميع اوقات وجوده بالضرورة كما فى الضرورية كان وجوده ايضا ضروريا فى جميع هذه الاوقات وهذا معنى الازلية فانحصرت فيها فحاصل الايراد ان الضرورية المطلقه اعم من الضرورية الازلية لانها توجد فيما لم يكن وجود الموضوع ازلا وابدا كما فى قولنا كل انسان حيوان بالضرورة ولا يوجد الازلية لحدوث الانسان وعدم وجوده فى الازل واذا كان تعريف الضرورية المطلقة ما كان ثبوت المحمول للموضوع فيها ضروريا فى جميع اوقات وجود الموضوع يلزم حصرها فى الازلية لان ضرورة الثبوت فى جميع اوقات الذات يستلزم ضرورة وجود الذات لان وجود الملزوم ملزوم وجود اللازم فلو لم يكن الذات موجودة بالضرورة فى جميع

اوقات وجوده فلم يكن ثبوت المحمول ضروريا لهافيها فان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم
فالحق ان الضرورة المعتبرة فى الضرورية المطلقة هى الضرورة بشرط الوجود لئلا يرد عليه الايراد
ويدفع لزوم عدم المنافاة بان المنافى للضرورة بهذا المعنى هو الامكان بمعنى رفع الضرورة بشرط
الوجود واما الامكان الذاتى الصادق فى القضية التى محمولها الموجود انما ينافى الضرورة الازلية
لا الضرورة الصادقة فيها فافهم (ونوقض) الناقض الفاضل اللاهورى السيالكوتى على نقض دليل
المورد المذكور بقوله لانه الخ (بثبوت الذاتيات فانه) اى ثبوت الذاتيات (ضرورى) للذات
(دائما) فى جميع الاوقات (لا بشرط الوجود) اى ليس ثبوتها مشروطا بشرط وجود الذات (والا)
اى وان لم يكن لا بشرط الوجود بل يكون ثبوتها مشروطا بشرط الوجود (لكانت حيوانية الانسان)
اى ثبوتها له (مجعولة) بجعل الجاعل مع انه ليس كذلك حاصل النقض ان دليل المورد وهو قوله لانه
لما لم يجب وجود الموضوع لم يجب له شئ فى وقت وجوده يشعر بان ضرورة ثبوت الشئ للشئ
مشروطة بوجوده فهو منقوض بثبوت الذاتيات للذات فان الذاتيات ثابتة للذات وثبوتها لها
ضرورى فى زمان وجودها لا بشرط الوجود بمعنى انه ليس لوجود الذاتيات ولا لوجود الجاعل
ولا لوجود غيرهما دخل فى ضرورة ثبوت الذاتيات للذات اذ لو كان له دخل فى هذا الثبوت يلزم
المجعولية الذاتية وهى احتياج الذاتيات فى ثبوتها للذات الى جعل الجاعل ولكانت حيوانية الانسان
وثبوتها له مجعولة محتاجة الى جعل الجاعل ولا يكون الانسان حيوانا بالذات بل يكون منتظرا الى
الغير يجعله حيوانا وهو ظاهر البطلان (فافهم) قيل كانه اشارة الى ان ضرورة ثبوت الذاتيات
للذات ليس من افراد المعرف فانه ضرورة فى مرتبة الماهية من حيث هى هى والمعرف هو الضرورة
فى اوقات الوجود فتفكر (فان قلت ان الذاتيات من الحقائق الامكانية وكلها مجعولة فكيف يقال ان
الذاتيات ليست بمجعولية (قلت ان المشهور من عدم مجعولية الذاتيات ليس بمعنى ان خروجها
من العدم الى الوجود ليس بجعل الجاعل لانه باطل لكونها من الحقائق الامكانية التى ليست موجودة
الا بجعل الجاعل بل معناه ان ثبوتها لما هى ذاتيات له لا يحتاج الى جعل الجاعل اصلا فان الانسان فى
مرتبة نفسه وحقيقته حيوان ليس لوجود الانسان ولا الجاعل دخل فيه اصلا فالذاتيات ليست فى ثبوتها
للذات مجعولة اصلا لا بجعلها ولا بجعل مستانف وعليه مدار النقض (الثانى) اى الوجه الثانى من
الشك (السلب مادام الوجود) فى السالبة (لا يصدق بدونه) اى بدون الوجود فالسالبة ايضا
تقتضى الوجود كالموجبة (فلا يكون السالبة) اى السالبة البسيطة الضرورية (اعم من الموجبة
المعدولة) لعدم صدقها بدون الموجبة حاصل هذا الشك ان السالبة الضرورية ما يحكم فيها
بضرورة سلب المحمول عن الموضوع مادام ذات الموضوع موجودة فضرورة السلب فيها مقيدة
بوجود الموضوع والمقيد لا يصدق بدون تحقق القيد فالسالبة الضرورية لا يصدق بدون وجود
الموضوع فاذا انتفت وجود الموضوع فهى والموجبة المعدولة متساويتان فلا يكون السالبة
اعم من الموجبة وهو خلاف ماتقرر عندهم (ويلزم) على التعريف المذكور (ان لا يصدق

لاشئ

لاشئ من العنقاء بانسان بالضرورة) اذمعناه حينئذ ان سلب الانسان عن العنقاء ضروری مادام ذات العنقاء موجودة وهذا يقتضى وجود العنقاء وهو ليس بموجود فلا يصدق السالبة ونقيضها وهو بعض العنقاء انسان بالامكان كاذب قطعا فلم يبق بين الموجبة الممكنة والسالبة الضرورية تناقض لارتفاعهما عند عدم الموضوع والايلزم ارتفاع النقيضين والعنقاء طائر معروف الاسم مجهول الجسم هذا فى القاموس (واجيب) المجيب الفاضل اللاهورى السيالكوتى فى حاشيته على شرح الشمسية (بان مادام فى السلب ظرف للثبوت الذى يتضمنه السلب) معناه ان ثبوت المحمول للموضوع الذى كان فى جميع اوقات وجود الموضوع مادام ذات الموضوع موجودة مسلوب بالضرورة حاصله على ما قيل ان السلب فى السالبة الضرورية وارد على الثبوت المقيد بقيد مادام الوجود وليس السلب مقيدا به ومآله ان ثبوت المحمول للموضوع فى جميع اوقات وجوده ليس بمتحقق بالضرورة فهذا ضرورة سلب المقيد لاضرورة السلب المقيد ليلزم المحذور (وح) اى اذا كان مادام ظرفا للثبوت (يجوز ان يكون صدقها) اى صدق السالبة الضرورية (بانتفاء الموضوع) لعدم اقتضائه وجوده نحو لاشئ من العنقاء بانسان بالضرورة (و) يجوز ان يكون صدقها (بانتفاء المحمول) اذا كان الموضوع موجودا (اما فى جميع الاوقات) اى يكون انتفاء المحمول عن الموضوع فى جميع اوقات وجود الذات بان لا يتحقق المحمول فى وقت من اوقات وجود الموضوع نحو لاشئ من الانسان بحجر بالضرورة (او) فى (بعضها) اى بعض الاوقات بان لا يتحقق المحمول فى بعض اوقات وجود الموضوع ويتحقق فى بعض آخر (نحو لا شئ من القمر بمنخسف بالضرورة) فسلب ثبوت الانخساف للقمر فى جميع اوقات وجوده ضرورى وان كان الانخساف ثابتا للقمر بالضرورة فى بعض الاوقات وهو وقت حيلولة الارض بين الشمس وبينه فالسالبة ههنا صادقة بانتفاء المحمول فى بعض اوقات وجود الموضوع وهو وقت التربيع (وفيه) اى فى هذا الجواب (نظر) قال فى الحاشية هذا ما سنح لى (وهو انه) اى الشان (يلزم ان لاينافى) الضرورة (الامكان فان كل قمر منخسف بالفعل صادق فيصدق) ايضا كل قمر منخسف (بالامكان) حاصله ان القول بكون مادام ظرفا للثبوت يلزم منه عدم منافاة الضرورة الامكان مع ان بينهما منافاة لامحالة بيانه ان لاشئ من القمر بمنخسف بالضرورة صادق كما عرفت وكل قمر منخسف بالامكان ايضا صادق اذكل قمر منخسف بالفعل صادق وهى مطلقة عامة اخص من الممكنة وصدق الخاص يستلزم صدق العام فيلزم صدق كل قمر منخسف بالامكان فالضرورية والممكنة كانتا صادقتين بالسلب والايجاب بصدق الضرورة فى السلب والامكان فى الايجاب فيلزم اجتماع النقيضين لان الممكنة الموجبة نقيض للسالبة الضرورية وهو محال قطعا فما قال المجيب يستلزم المحال ومايستلزمه يكون باطلا ايضا فبطل الجواب (ويبطل) عطف على قوله يلزم معناه ان فى هذا الجواب نظرا بما مر وبانه يبطل (ما قالوا) اى المنطقيون (ان السالبة الضرورية الازلية) التى يحكم فيها بضرورة السلب ازلا وابدا (و) السالبة الضرورية (المطلقة) التى يحكم فيها بضرورة السلب مادام ذات

الموضوع موجودة (متساويتان) فان السلب اذا كان ازلا وابدا كان في جميع اوقات الموضوع وبالعكس واذا كان مادام ظرفا للثبوت كما قال المجيب يبطل المساواة بينهما (فان سلب الاعم) وهو الموجبة الضرورية المطلقة اذ هي اعم من الموجبة الضرورية الازلية (اخص من سلب الاخص) وهي الضرورية الازلية اذ هي اخص من الضرورية المطلقة فانه اذا تحقق الحكم ازلا وابدا يتحقق الحكم مادام ذات الموضوع موجودة من غير عكس فالموجبة الضرورية المطلقة يكون اعم من الموجبة الضرورية الازلية فسلب الضرورية المطلقة سلب الاعم وسلب الاعم يكون اخص من سلب الاخص كما عرفت في التصورات فيكون سلبها اخص من سلب الضرورية الازلية الذي هو سلب الاخص فلم يبق المساواة بينهما فبطل ما قالوا من المساوات هف (قال في الحاشية والتوضيح انهم قالوا ان الموجبة الضرورية المطلقة اعم مطلقا من الموجبة الضرورية الازلية واما سالبتها فمتساويتان لانه اذا صدق السلب مادام الذات صدق السلب ازلا وابدا لان صدق الايجاب يستدعي وجود الذات وقد فرض عدمه واما العكس فظاهر واذا عرفت ذلك فنقول ان المجيب اعترف بان قولنا لا شيء من القمر بمنخسف بالضرورة سالبة ضرورية صادقة فان قال ان السالبة الازلية لا يصدق في هذا المثال بناء على ان السلب ليس ازليا لثبوت كل قمر منخسف بالامكان الذاتي فذلك ينافي ما عليه الجمهور من مساواتهما وان التزم صدقها ويتصرف في معناها مثل التصرف في معنى السالبة الضرورية المطلقة فيصدق في المثال المذكور ان الثبوت ازلا وابدا مسلوب بالضرورة فنقول على هذا التقدير ايضا يبطل المساواة فان الثبوت مادام الذات اعم مطلقا من الثبوت ازلا وابدا فسلبها يجب ان يكون اعم لكون النسبة بينهما بالعكس فان سلب الاعم اخص من سلب الاخص واما اذا كان الظرف قيدا للسلب لا للمسلوب لا يلزم ذلك كما لا يخفى على المتفطن انتهى (قوله واما اذا كان الظرف قيدا للسلب آه يعني اذا كان الظرف قيدا للمسلوب يبطل المساواة لانه حينئذ يكون السالبة الضرورية سلب الايجاب الضروري والسالبة الازلية سلب الايجاب الازلي واحد الايجابين اعم من الآخر فيصير احد السلبين اخص من الآخر هف واما اذا كان الظرف قيدا للسلب لا يبطل المساواة اذ لا يكون السالبة سلبا للموجبة الضرورية لان القيد الذي كان في الموجبة صار منضما الى السالبة فيكون السلب سلبا للموجبة حينئذ بدون القيد وكانت الموجبة مقيدة بهذا القيد فسلبها سلب المقيد وهذا السلب مقيد فلا يكون سلبا لها فلا يبطل المساواة بالدليل المذكور وهو ان سلب الاعم اخص من سلب الاخص فان ههنا ليس سلب الاعم ولا سلب الاخص بل ههنا سلبان مقيدان متساويان وليسا سلبين للايجابين احدهما اعم من الآخر فافهم (وبالجملة يلزم مفاسد غير عديدة) اي غير محصورة بالعدد (لا تخفى) اي هذه المفاسد (على المتدرب) اي المتفكر يعني من تفكر بالفكر الصائب يدرك هذه المفاسد (منها انه يلزم عدم عموم السالبة الوقتية من السالبة الضرورية وهذا مخالف لما عليه الجمهور من ان الضرورية سواء

كانت موجبة اوسالبة اخص البسائط قال فى الحاشية سيما فى مباحث العكوس المختلفات كما يظهر
بالتامل (ومنها انه يلزم كذب العكس المستوى مع صدق الاصل فان لاشئ من القمر بمنخسف
بالضرورة صادق ولايصدق العكس وهو لاشئ من المنخسف بقمر بالضرورة لصدق نقيضه وهو
كل منخسف قمر بالامكان بمعنى ان الجانب المخالف ليس بضرورى ولايصدق عكس النقيض
ايضا لانه لايصدق لاشئ من اللامنخسف ليس بقمر لصدق نقيضه فهو بعض اللامنخسف ليس
بقمر (ومنها كذب نتيجة الشكل الاول المركب من الصغرى الموجبة والكبرى السالبة التى ليس
المحمول فيها ضروريا مع صدق الطرفين ووجود شرائط الانتاج فانه يصدق كل كاتب انسان
بالضرورة ولاشئ من الانسان بكاتب بالضرورة ولايصدق لاشئ من الكاتب بكاتب بالضرورة
لان ثبوت الكتابة للكاتب ضرورى وهكذا يظهر لمن يتامل فى المختلطات مفاسد غير محصورة
فتامل (وغاية مايجاب به) عن الشك اى الجواب الذى لاجواب سواه عن اصل الشك هو (ان الوجود
المأخوذ) من قيد مادام الوجود فى تعريف الضرورية (اعم من المحقق) الواقع فى نفس الامر
(والمقدر) المفروض فيها فى صورة عدم وجود الموضوع وان لم يكن وجوده محققا لكنه مقدر وهذا
يكفى لصدق السالبة بخلاف الموجبة اذلابد فيها من الوجود المحقق فقط فح يصير السالبة اعم من
الموجبة ويصدق لاشئ من العنقاء بانسان بالضرورة باعتبار الوجود المقدر (وفيه) اى فى هذا الجواب
(مافيه) اى الذى فيه يعنى فيه نظر خفى قال فى الحاشية لعل وجهه انه على هذا لايبقى الفرق بين
الموجبة الضرورية والسالبة انتهى توجيهه ان الوجود معتبر فى الموجبة الضرورية ايضا فلما
كان اعم من المحقق والمقدر فصار كلاهما سيان (فان قلت ان السالبة يكفى لصدقها الوجود المقدر
بخلاف الموجبة (قلت من الموجبة القضايا الحقيقية التى تقتضى الوجود المقدر فلا يفيد اعتبار
الاعمية بحسبها فالفرق انما يتم فى الخارجية دون الحقيقية ولك ان تقول عموم السالبة من الموجبة
مخصوص بما اذا لم يمنع مانع عن صدق السالبة بدون وجود الموضوع واما اذا منع المانع كما
فى هذه السالبة اذ تقييدها بقيد الوجود مانع عن صدقها بدونه فليست اعم من الموجبة هذا وان
كان غاية العذر فى هذا المقام لكن تعميم الوجود من المحقق والمقدر لازم عليهم لايتم الكلام
بدونه والالم يصدق لاشئ من العنقاء بانسان لعدم الوجود المحقق ههنا بل يصدق نقيضه وهو
قولنا بعض العنقاء انسان بالامكان كما عرفت فتامل (الثانى) من المباحث (المشهور فى تعريف
الدائمة المطلقة ماحكم فيها) اى القضية التى حكم فيها (بدوام النسبة) ايجابية كانت او سلبية (مادام
ذات الموضوع موجودة) وقد عرفت فائدة هذا القيد فى الضرورية (وههنا) اى فى تعريف الدائمة
(شك وهو) اى الشك (انه) اى الشان (يلزم ان لايفارق الدوام الذاتى الاطلاق العام) بل يوجد
كلاهما (فى قضية محمولها الوجود) مثل قولنا زيد موجود دائما مادام موجودا صادق مع صدق قولنا
زيد ليس بموجود بالاطلاق العام واذا صدقتا فى مادة واحدة (فلا يكون بينهما) اى بين الدوام
والاطلاق العام (تناقض) لاجتماعهما فى مادة واحدة وعدم اجتماع النقيضين فيهما حاصله ان فى التعريف

المشهور للدائمة المطلقة شكا وهو ان لايبقى بين الدائمة المطلقة والمطلقة العامة تناقض مع ان
احدهما نقيض الآخر لان النقيضين لايجتمعان والدوام الذاتى والاطلاق العام فى قضية محمولها
الوجود مثل زيد موجود يجتمعان فانه يصدق زيد موجود دائما مادام ذات زيد موجودا وزيد
ليس بموجود بالاطلاق العام ايضا صادق لعدم ضرورة وجوده فلايبقى بينهما تناقض هف فالقول
بكون الكلام فى القضايا الخارجية وهذه من الذهنية مدفوع اذ القضايا التى محمولاتها من
لوازم الوجود خارجية وهذه من الذهنية مدفوع اذ القضايا التى محمولاتها من لوازم الوجود
خارجية فلا مخلص عن الشك بهذا القول فيها فافهم (فان قلت المفهوم من المتن اختصاص هذا الشك
بالقضية التى محمولها الوجود مع انه يجرى فى القضايا التى محمولاتها من لوازم الوجود كقولنا الجسم
متحيز وغير ذلك فانها ثابتة للموضوع فى جميع اوقات وجوده ولما لم يكن الوجود ضروريا
للموضوع لم يكن لوازمه ايضا ضرورية له فيصدق السالبة المطلقة وهى ان الجسم ليس بمتحيز
بالفعل فالوجود ولوازمه متساويتان فى جريان الشك فما وجه التخصيص بالاول (قلت المراد بقوله
فى قضية محمولها الوجود اعم من ان يكون الوجود نفسه او ما فى حكمه من عدم انفكاكه فى اوقات
وجود الموضوع وقيل مثل هذا يرد على تعريف الضرورية سواء كانت الضرورة فيها بشرط الوجود او
فى زمان الوجود اذ لايثبت له المحمول فى وقت عدمه فيصدق الضرورية المطلقة الموجبة والمطلقة العامة
السالبة فيصدق السالبة الممكنة لعمومها من الفعليات مع انها نقيض الضرورة عندهم (قيل) القائل
الفاضل اللاهورى السيالكوتى فى حاشية شرح الشمسية (فى حل) اى حل الشك واظهار غلط ما
فهمه الشاك (المتبادر) اى الظاهر (من التعريف) اى من تعريف الدائمة (ان يكون المحمول
مغايرا (للوجود) لا الوجود نفسه (فليس هناك) اى فى القضية التى محمولها الوجود (دوام ذاتى)
بحسب المتبادر حاصل الحل ان ما ضمه الشاك من تعريف الدائمة من كونها اعم من ان يكون
المحمول فيها مغائرا للوجود او نفسه ليس بصحيح فان المتبادر من تعريفها بما حكم فيها بدوام
نسبة المحمول الى الموضوع مادام ذات الموضوع موجودة ان يكون المحمول مغايرا للوجود
والا يلزم استدراك قيد الوجود والتعريف يحمل على المعنى المتبادر فالقضية التى محمولها الوجود
لايصدق فيها الدوام الذاتى بحسب المتبادر فمن صدق الاطلاق العام فيها لايلزم اجتماع النقيضين
حتى يلزم ان لايبقى بينهما تناقض (اقول العقل الفعال) وهو العقل العاشر المبدا الفياض لما فى
عالمنا وتسميته بالفعال لعدم تناهى تاثيراتها من النفوس والصور وغيرها (ليس بموجود بالفعل
كاذب) لامتناع ورود العدم عليه فى الواقع (فيلزم صدق نقيضه) اى نقيض هذا القول وهو قولنا
العقل الفعال موجود دائما (وهو دائمة مطلقة محمولها الوجود) وهذا ايراد على الحل وحاصله ان
التخصيص بما يكون المحمول فيه مغايرا للوجود يابى عنه كلامهم فانهم لايخصصون المطلقة العامة
بهذا التخصيص اذ قولنا العقل الفعال ليس بموجود بالفعل مطلقة عامة نقيض الدائمة المطلقة وكذب
احد النقيضين يستلزم صدق الآخر ولاشك ان المطلقة العامة كاذبة لوجود العقل الفعال دائما بدوام

علته

علته وهى الواجب تعالى فلابد من صدق نقيضها وهو ان العقل الفعال موجود اى دائما فهذه قضية دائمة صادقة مع كون المحمول فيها الوجود فعلم ان الدائمة ليست بمخصوصة بمايكون المحمول فيها مغايرا للوجود (ولك ان تقول ان كون نقيض المطلقة العامة الدائمة مخصوصا بما لايكون المحمول فيه الوجود وههنا ليس كذلك فلانم انه اذا لم يصدق المطلقة العامة يصدق الدائمة لانها ليست من نقيضها فى القضية التى محمولها الوجود فلو ارتفع كلاهما لايلزم ارتفاع النقيضين ويمكن ان يقال ان المعروف الدوام الذاتى والمتبادر فيه تغاير المحمول للوجود واما الدوام الذى يصدق فى قولنا العقل الفعال موجود دائما دوام ازلى لادوام زمانى لكونه بريئا عن الزمان وتغيره فلايلزم وجود دائمة معرفة محمولها الوجود ولتوجه الايراد على الحال فافهم (الثالث) من المباحث (المشروطة العامة تارة توخذ بمعنى ضرورة النسبة) اى نسبة المحمول الى الموضوع (بشرط الوصف العنوانى) المعبر عنه بالموضوع بان يكون منشأ المحمول مجموع الذات والوصف كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع مادام كاتبا (واخرى) تؤخذ المشروطة العامة (بمعنى ضرورتها) اى النسبة (فى جميع اوقات الوصف) نحو كل كاتب انسان بالضرورة فى جميع اوقات وصف الموضوع (وفى الاولى) اى فى المشروطة العامة بالمعنى الاول اى ضرورة النسبة بشرط الوصف العنوانى (يجب ان يكون للوصف مدخل فى الضرورة) اى يجب ان يكون لوصف الموضوع دخل فى ضرورة نسبة المحمول اليه (بخلاف الثانية) اى المشروطة العامة بمعنى ضرورة النسبة فى جميع اوقات الوصف فانها ليس فيها لوصف الموضوع مدخل فى الضرورة هذا هو الفرق بينهما (حاصله ان للمشروطة العامة معنيين الاول ان المحمول ضرورى للموضوع بشرط اتصافه بالوصف العنوانى بان يكون للوصف مدخل فيها ويكون الحكم بضرورة النسبة للذات الموصوفة بالوصف العنوانى من حيث انها متصفة به فيكون منشأ المحمول مجموع الذات والوصف نحو كل كاتب متحرك الاصابع مادام كاتبا والثانى ان المحمول ضرورى لذات الموضوع فى جميع اوقات وصفه العنوانى لامن حيث انها متصفة فالملزوم فيها هو الذات وانما الوصف لتعيين الوقت وليس اللزوم باعتبار مدخلية الوصف كما فى الاول بل مع قطع النظر عنه كقولنا كل كاتب انسان بالضرورة مادام كاتبا فان الانسانية ثابتة لذات الكاتب فى جميع اوقات الكتابة وليس للكتابة دخل فى ضرورة الانسان لذات الكاتب بل هى ضرورى لها مع قطع النظر عن الكتابة بخلاف الاول فان تحرك الاصابع ضرورى للكاتب بشرط الكتابة لافى زمانها فان زمانها مثلا وقت الظهر ليس تحرك الاصابع ضروريا لزيد الكاتب لو قطع النظر عن الكتابة (وبينهما) اى بين المعنى الاول للمشروطة العامة والمعنى الثانى لها (عموم وخصوص من وجه) بحيث يجتمعان فى مادة ويفترقان فى مادتين فمادة الاجتماع فيما اذا كان الوصف العنوانى لازما للذات فى وقته كما فى قولنا كل منخسف مظلم مادام منخسفا فان ثبوت الاظلام لافراد المنخسف ضرورى بشرط الانخساف وفى زمانه لان الانخساف ضرورى للذات فى اوقاته والاظلام لمجموع الذات والانخساف اللازم لها فى اوقاته فيكون لازما وضروريا للذات فى اوقاته ايضا فوجد المعنى

الثانى واجتمع المعنيان فى هذه المادة واما افتراق المعنى الاول عن الثانى ففيما اذا كان المحمول ضروريا للذات بشرط الوصف المفارق كما فى قولنا كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام كاتبا فثبوت تحرك الاصابع للكاتب بشرط الكتابة ولها مدخل فيه وليس ثبوته ضروريا فى زمانها لان الكتابة نفسها ليست ضرورية للكاتب فى زمانها فكيف يكون المشروطة بها ضرورية فى زمانها فيوجد الاول بدون الثانى وافتراق الثانى عن الاول فى مادة الضرورية الذاتية التى يكون الوصف العنوانى وصفا مفارقا من الذات من غير شرط كما فى قولنا كل كاتب انسان فان ثبوت الانسان للكاتب ضرورى فى زمان الكتابة لا بشرطها لعدم مدخليتها فى ضرورة الانسانية للانسان والا يلزم المجعولية الذاتية فيوجد الثانى بدون الاول (وقد يؤخذ الضرورة لاجل الوصف ولم يذكرها لندرتها معناها ان يكون الوصف علة موجبة مستلزمة للضرورة كقولنا كل متعجب ضاحك مادام متعجبا والنسبة بينها وبين المشروطة بالمعنى الاول العموم والخصوص مطلقا فالاول اعم من الثالث لانه اذا كانت الضرورة لاجل الوصف كان للوصف مدخل فيها من غير عكس لانا اذا قلنا فى الدهن الحار بعض الحار ذائب بالضرورة يصدق بشرط وصف الحرارة ولا يصدق لاجل الحرارة فان ذات الدهن اذا لم يكن لها دخل فى الذوبان وكفى الحرارة فيه كان الحجر ذائبا ايضا اذا كان حارا مع انه ليس كذلك فيوجد الضرورة بشرط الوصف فى هذه المادة بدون الضرورة لاجل الوصف وهذا هو معنى العموم (الرابع) من المباحث (ذهب قوم) من المنطقيين ومنهم شارح المطالع والفاضل اللاهورى (الى ان الممكنة العامة ليست قضية بالفعل بل هى قضية بالقوة لعدم اشتمالها) اى الممكنة (على الحكم) وهو الوقوع واللاوقوع والقضية ما كانت مشتملة على الحكم واذا لم تكن قضية (فليست موجهة) لان الموجهة قسم من القضية (فان قلت ان الممكنة لما لم تكن قضية فلم عدها من القضايا (قلت عدها من القضايا كعد المخيلات منها مع انه لا حكم فيها بالفعل وانما قيد لعدم كونها قضية بالفعل اذ الممكنة قضية بالقوة القريبة من الفعل باعتبار اشتمالها على الموضوع والمحمول والنسبة (وذلك) اى ماذهب اليه القوم (خطأ) ليس بصواب بل الصواب انها قضية مشتملة على الوقوع واللاوقوع لان الوقوع ليست عبارة عن الفعلية بل مفهومه هو الثبوت الحكايتى اعم من ان يكون على نهج الفعلية او الامكانية (الا ترى ان الامكان كيفية) عارضة (للنسبة واصل النسبة) اى نفس النسبة (الثبوت) الحكايتى حاصل ان للنسبة اى الوقوع واللاوقوع اعتبار التحقق واعتبار نفس النسبة من حيث انها يتعلق بها الاذعان والمعتبر فى القضية هو نفسها لا النسبة المتحققة والا لما كانت القضايا الكاذبة التى ليست النسبة متحققة فيها قضايا حقيقة ولم يقل به احد فالممكنة مشتملة على الثبوت وهو نفس النسبة وعلى كيفيتها وهى الامكان فصارت قضية بالفعل لاشتمالها على النسبة وموجهة لتكيفها بكيفية الامكان الذى يقابل الوجوب والامتناع مثلا قولنا كل ج ب بالامكان مفهومه ان ب ثابت لج مع انتفاء الضرورة عن الجانب المخالف له فلا شك فى كونه مشتملا على النسبة واصلها هو الثبوت والوقوع مطلقا اعم من ان يكون على نهج الفعلية او القوة وان كان

المتبادر

المتبادر فى العرف عند الاطلاق الاول لكن لايضر كون الثانى قضية (فان قلت ان مراد من قال بعدم اشتماله الممكنة على الحكم اراد به الاذعان فيكون غرضه ان النسبة بمعنى الوقوع وان تحققت فى الممكنة وتكيفت بكيفية الامكان لكن لمالم يتعلق بها الاذعان لاتكون قضية على ما هو المشهور من ان غير المذعن ليس بقضية ولمالم تكن قضية لاتكون موجهة لان الموجهة مايكون الجهة فيها جهة للقضية المذعنة لامايكون جهة للنسبة مطلقا (قلت رده المصنف رح سابقا وقال ان مدار القضية على احتمال الصدق والكذب ومبناهما النسبة الحاكية لا الاذعان فالشئ المشتمل على الموضوع والمحمول والنسبة التامة الخبرية قضية سواء كانت مذعنة اولا ولذا حمل قول القائل بعدم اشتمالها على الحكم على ان المراد منه الوقوع ورده بقوله وذلك خطأ وايده بقوله الاترى الخ قال فى الحاشية رب ذهن يتوقف فى قولنا زيد حجر بالامتناع بل اورده نقضا على ماذكرنا لكن دقيق الفهم يفهم ان المقصود من ذكر الامتناع هو اعتقاد الوقوع لا الوقوع والافاى شئ وصف بالامتناع فتامل فانه دقيق حاصله ان قليلا من الاذهان يتوقف فى قولنا زيد حجر بالامتناع فى الحكم عليها بكونها قضية بل يورد نقضا على انها قضية بانها غير مشتملة على الربط لان الثبوت ممتنع ولابد فيها منه بحسب الظاهر لكن دقيق الفهم ومن له التامل الصادق يفهم ان الوقوع لابد منه فى هذه القضية حتى يعتبر اتصافه بكيفية الامتناع اذ مالم يتصور لم يتكيف فالمقصود فى هذه اذعان الوقوع لانفسه والافاى شئ يوصف بالامتناع فافهم (نعم اضعف المدارج) اى الثبوت بالامكان اضعف مدارج الثبوت وغير الامكان كالضرورة والدوام والاطلاق اقوى من الامكان كمالايخفى (ومن ثمه) اى من اجل كون الامكان اضعف المدارج (قالوا) اى المنطقيون (ان الوجوب) اى وجوب النسبة وضرورتها (والامتناع) اى امتناع النسبة وضرورة عدمها (دالة على وثاقة الرابطة) اى قوتها واستحكامها لعدم انفكاك الرابطة من الطرفين فى الصورتين (والامكان) يدل (على ضعفها) اى ضعف الرابطة لانفكاكها من الطرفين (فان قلت ان الوجوب دال على وثاقة الرابطة كمالايخفى واما الامتناع فلادلالة له عليها اذ الامتناع اضعف من الامكان وهو لايدل على وثاقة الرابطة فكيف يدل عليها ماهو اضعف من الضعيف (قلت ان ضعف الامكان انماهو للتزلزل بين الوجود والعدم والامتناع ليس متزلزلا بين الطرفين بل العدم ضرورى فيه فيكون دلالته من هذه الجهة على وثاقة الرابطة واضعفيته من الامكان باعتبار انه لايشم رائحة الوجود بخلاف الامكان فانه قد يظهر من كتم العدم على صفحة الوجود لايقال ان القضية يتعلق بها الاذعان وزيد حجر ليس قابلا لتعلق الاذعان به لانانقول ان القضية مايمكن ان يتعلق به الاذعان وزيد حجر قضية وان لم يكن مذعنا لكن يمكن ان يتعلق بها الاذعان من حيث التكيف بالامتناع (فان قيل ان فقد ان الاذعان فى المطلق يستلزم فقدانه فى المقيد فلا يمكن صدق المقيد مع كذب مطلقه قلنا ان اريد بتحقق النسبة تحققها على نهج الفعلية فليس بمطلق بل هو مقيد وفقدان الاذعان فى احد المقيدين لايستلزم فقدانه فى المقيد الآخر وان اريد تحققها اعم من ان يكون على جهة الفعل او الامكان او غيرهما فهو مطلق لكن الاذعان به حاصل فى ضمن المقيد بالامتناع

وصادق فى ضمنه واذا كان الامكان كيفية النسبة واصل النسبة الثبوت المطلق (فالثبوت بطريق الامكان نحو) وقسم (من الثبوت مطلقا) وهو اعم من ان يكون بطريق الفعلية او الامكان او الامتناع ففى الامكان يوجد الثبوت المطلق المعتبر فى القضية فيكون قضية ولما كان هذا الثبوت خلاف المتبادر اشار اليه بقوله (غاية الامر) اى نهايته (ان المتبادر منه) اى من الثبوت وماهو دال عليه (عند الاطلاق) اى عند عدم تقيده بقيد (هو) اى المتبادر (الوقوع) اى وقوع النسبة (على نهج الفعلية) اى كونه بالفعل (وذلك) اى المتبادر (لايضر فى عمومه) اى فى عموم الوقوع بل هو اعم من الفعل والامكان وغيرهما وان كان خلاف المتبادر (كما قالوا) الحكماء (فى الوجود) فانه اذا اطلق يتبادر منه الوجود الخارجى مع انه اعم منه وشامل له وللوجود الذهنى (قال فى الحاشية ان المتبادر منه هو الوجود الخارجى وهو موضوع للمعنى المشترك بينه وبين الذهنى واذا استعمل فيه كان حقيقة لانه لم يهجر استعماله فيه بل شائع ايضا انتهى حاصله ان المتبادر من الوجود وان كان وجودا خارجيا لكن ليس هو معنى الوجود بحيث يكون موضوعا له بل هو موضوع للمعنى العام المشترك بين الخارجى والذهنى واذا استعمل فى هذا المعنى العام المشترك كان حقيقة لا مجازا اذ لم يهجر استعمال الوجود فى المعنى المشترك بل شائع ايضا وان لم يتبادر منه والتبادر لايضر عمومية الموضوع له فعلم ان تبادر الثبوت على نهج الفعلية لايضر اعتبار عمومية الثبوت فى القضية اعم من ان يكون بالفعل او بالامكان والامكان قسم من العام المطلق المعتبر فى القضية ويكون المشتمل عليه قضية موجهة فافهم (واذا كانت الممكنة موجهة) بالبيان المذكور (فالمطلقة العامة بالطريق الاولى) لانها مشتملة على الثبوت على نهج الفعلية التى هى اقوى من الامكان والمتبادر عند الاطلاق والزائد على المطلق ولما كان الاضعف وغير المتبادر وهى الممكنة قضية فالاقوى والمتبادر وهى المطلقة تكون قضية بالطريق الاولى (فان قلت ان مدلول القضية الثبوت فى نفس الامر والتحقق فيها والمطلقة مايحكم فيها بالفعل اى فى احد الازمنة الثلاثة وهو ليس معنى زائدا على التحقق النفس الامرى المعتبر فى القضية المطلقة والجهة معنى زائد عليها وجزء رابع لها ولما لم يكن مشتملة على معنى زائد على النسبة فكون الممكنة موجهة لايستلزم كون المطلقة كذلك فاين الطريق الاولى (قلت المطلقة على قسمين الاول نقيض الدائمة الازلية وهى التى يكون الحكم فيها بتحقق ثبوت المحمول للموضوع فى نفس الواقع وليس مدلول القضية الاهذا فهى لاتكون موجهة واما المطلقة التى هى نقيض الدائمة المطلقة تكون موجهة لان الحكم فيها بتحقق النسبة بالفعل فى اوقات وجود الموضوع وهذا المعنى زائد على اصل النسبة اذ اصلها هو الثبوت مطلقا فمن هذه الجهة صارت موجهة فافهم (الخامس) من المباحث (اللادوام اشارة الى مطلقة عامة) ولم يقل معناه مطلقة عامة لان المتبادر من المعنى المعنى المطابقى وليس المطلقة العامة معنى مطابقيا للادوام بل يدل عليها بالالتزام لان رفع الدوام عن نسبة يستلزم فعلية ما يقابلها فرفع دوام النسبة الايجابية لكل فرد من موضوعها يستلزم اطلاق النسبة كذلك ورفع دوام النسبة السلبية عن كل فرد يستلزم اطلاق النسبة الايجابية له فالاول مطلقة عامة

سالبة والثانی مطلقة عامة موجبة (واللاضرورة) اشارة (الی ممکنة عامة) فان سلب ضرورة النسبة الایجابیة عین امکان النسبة السلبیة وکذا سلب ضرورة النسبة السلبیة عین امکان النسبة الایجابیة ولو قیل معناه الممکنة العامة لکان صحیحا لکنه لایصح فی المطلقة العامة فلذا اورد لفظ الاشارة لیشتملهما (مخالفتی الکیفیة) ای الایجاب والسلب (وموافقتی الکمیة) ای الکلیة والجزئیة (لماقید بهما) ای باللادوام واللاضرورة فان کانت القضیة المقیدة بهما موجبة کانت القضیة التی یفهم من اللادوام واللاضرورة سالبة وان کانت المقیدة بهما سالبة کانت القضیة التی یفهم منهما موجبة فیکونان مخالفتین فی الکیفیة وموافقتین فی الکمیة للقضیة المقیدة بهما (لانهما) ای اللادوام واللا ضرورة (رافعان للنسبة) فی القضیة المقیدة بهما (من غیر تفاوت) فی الکلیة والجزئیة حاصل علی ماقیل فی بیانه ان معنی لادائما فی قولنا کل انسان کاتب لادائما ان ثبوت الکتابة لکل واحد واحد من افراد الانسان لیس بمتحقق فی جمیع الاوقات فیلزم تحقق السلب عن کل واحد واحد فی الجملة اما فی جمیع الاوقات او بعضها وهذا هو مفهوم الاطلاق العام للسلب الکلی فمنطوقه الصریح اشارة الی مطلقة عامة وان کانت متحققة فی ضمن تحقق الرفع فی بعض الاوقات فقط لاقتضاء الجزء الاول تحقق المرفوع فی بعض ولذا قد یتوهم ان اللادوام عند التحقق اشارة الی مطلقة منتشرة لا الی مطلقة عامة والاشارة الی الممکنة العامة فی اللاضرورة ظاهرة ولما کان القید فی المرکبة اشارة الی القضیة وماقید به کان قضیة (فالمرکبة قضیة متعددة) لاقضیة واحدة کما هو بحسب الظاهر (لان العبرة فی وحدتها) ای فی وحدة القضیة (وتعددها) ای تعدد القضیة (بوحدة الحکم) وهو الوقوع واللاوقوع فی القضیة (وتعدده) ای تعدد الحکم فیها فان کان فی القضیة حکم واحد فقط کانت القضیة واحدة وان کانت مشتملة علی عدة احکام کانت القضیة متعددة ولما کان مدار تعدد القضیة علی تعدد الحکم فبین تعدده وقال (وتعدده) ای تعدد الحکم (اما باختلافه) ای اختلاف الحکم (کیفا) ای ایجابا وسلبا یعنی اذا کان الحکم مختلفا بالایجاب والسلب یصیر احدهما غیر الآخر لاعینه فصار متعددا (او) تعدده باختلاف الحکم (موضوعا) بان یکون الموضوع مختلفا نحو کل کاتب انسان وکل ضاحك انسان فهما وان کانتا موجبتین لکن الحکم فیهما متعدد بتعدد الموضوع اذ حکم ثبوت الانسان للکاتب غیر الحکم بثبوت الانسان للضاحك کما لایخفی (او) تعدد الحکم باختلافه (محمولا) بان یکون المحمول مختلفا کقولنا کل کاتب انسان وکل کاتب متحرك الاصابع فان الحکم بثبوت تحرك الاصابع للکاتب غیر الحکم بثبوت الانسان له (لارابع لها) ای لهذه الامور الثلثة او للقضیة یعنی لیس امر رابع سوی الامور الثلثة یوجب تعدد الحکم فانه اذا لم یختلف شیء من الامور الثلثة لم یتعدد الحکم واذا لم یتعدد واتحد اتحدت القضیة بوحدة الحکم سواء کان الموضوع والمحمول مفردین او مرکبین او احدهما مفردا والآخر مرکبا واریدالحکم بالمجموع وعلی المجموع والحکم فی المرکبة مختلف کیفا فان القضیة التی تفهم من القید یکون مخالفة لما قید به فی الکیف فتعدد الحکم فتعددت القضیة المرکبة (السادس) من المباحث (النسب الاربع) التساوی والتباین والعموم والخصوص

مطلقا والعموم والخصوص من وجه (فى المفردات) اى فيما ليس بقضية كالانسان والناطق مثلا (بحسب الصدق) اى الحمل على شئ بان مايحمل عليه الانسان كزيد مثلا يحمل عليه الناطق وبالعكس (و) النسب الاربع (فى القضايا لايتصور) بحسب الصدق على شئ (لانها) اى القضايا (لاتحمل على شئ) لاعلى المفرد لاشتمالها على نسبة تامة غير مستقلة بخلاف المفرد ولاعلى القضية لامتناع صدق قضية على اخرى (وانماهى) النسبة الاربع (فيها) اى فى القضايا (بحسب صدقها) اى صدق القضية (اى تحققها فى الواقع) فالمراد بالصدق فى القضية الصدق بمعنى التحقق والوجود وهو يستعمل بفى ويتعدى به يقال صدقت القضية فى الواقع اى تحققت ووجدت وفى المفردات بمعنى الحمل وهو يستعمل بعلى ويتعدى به فيقال الكاتب صادق على الانسان اى محمول عليه قال فى الحاشية الصدق بمعنى الحمل يستعمل بعلى فيقال الكاتب صادق على الانسان اى محمول عليه والصدق بمعنى التحقق يستعمل بفى فيقال صدقت القضية فى الواقع انتهى (فان قلت ان كل مادة يصدق عليها الضرورة يصدق عليها الدوام بدون العكس فح يتصور النسب بين القضايا بحسب الصدق بمعنى الحمل بحسب المواد كما فى الكاتب والانسان بحسب الافراد (قلت اعتبار النسب فى القضايا على انحاء (الاول باعتبار المواد اى نسبة مواد احديهما الى اخرى كنسبة المواد الموجبة الى الموجبة والسالبة الى السالبة والكلية الى الكلية والجزئية الى الجزئية فمعنى كون الضرورية اخص من الدائمة انه كلما صدقت الموجبة الكلية الضرورية فى مادة كما فى قولنا كل انسان حيوان بالضرورة صدقت الموجبة الكلية الدائمة بحسب تلك المادة مثل كل انسان حيوان بالدوام فالصدق ههنا بمعنى التحقق فى الواقع فى مادة لاصدق بعضها على بعض كما يقال السقف اخص من جدار بمعنى انه كلما وجد السقف وجد الجدار من غير عكس فمعناه انهما متحققان فى الواقع ولايقال للسقف انه جدار ولا للجدار انه سقف فلا يتصور فى القضايا الصدق بمعنى الحمل اذ لايقال للضرورية انها دائمة لان الضرورية مايكون مقيدة بالضرورة والدائمة مايكون مقيدة بالدوام ولاشك انهما متباينان (والثانى بحسب المفهومات فقط ولاشك فى تباينها وليس بمراد (الثالث بحسب المفهومات لانفسها فقط بل بالنظر الى موادها بان يقال كل مادة يصدق عليها مفهوم الضرورية يصدق عليها مفهوم الدائمة دون العكس فهذا الصدق بمعنى الحمل على المادة بان مفهوميهما يحملان على تلك المادة وليس معناه ان مفهوم هذه القضية يحمل عليه مفهوم تلك القضية بل بمعنى ان العقل اذا لاحظ مفهومها يحكم بان مادة هذا المفهوم اعم من مادة ذلك المفهوم فالصدق بمعنى الحمل انما هو بين المواد لابين القضايا ففى القضايا لايتصور الصدق بمعنى ان يحمل احديهما على الاخرى كما فى المفردات فافهم (ثم المنظور فى النسبة) من النسب الاربع بين القضايا (مايحكم به) اى يشعر به الضمير راجع الى مادة والتذكير باعتبار لفظه (مفهوماتها) اى مفهومات القضايا (فى بادى الراى) اى فى ظاهر الامر والاعتقاد مع قطع النظر عن الدقة والاصول الحكمية هذا جواب سؤال مقدر وهو ان القول بعموم الدائمة من الضرورية مطلقا غير صحيح اذ الدوام لايخلو عن الضرورة بالغير وهو العلة لان الممكن

لايدوم

لايدوم الا بالعلة فاذا وجدت العلة وجد المعلول بالضرورة فالدائمة والضرورية متساويتان فلا يصح قولهم ان الدائمة اعم من الضرورية وحاصل الجواب ان المنظور فى النسبة بين القضايا ما يحكم به مفهوماتها بحسب الظاهر ولاينظر فى النسبة مايحكم به النظر الدقيق والحكم فى الدائمة بحسب الظاهر بعدم انفكاك النسبة من غير ضرورة وان كان النظر الدقيق يحكم بان الدوام لايخلو عن ضرورة فالمعتبر فى المنطق بيان النسبة بحسب بادى الراى وليس الكلام فيه مبنيا على الاصول الدقيقة (واما بناء الكلام على الاصول الدقيقة) اى القواعد التى يعتبر فيها دقة النظر (التى برهنت عليها) اى استدلت عليها (فى الفلسفة) اى فى علم الحكمة والفلسفة هو التشبه بالاله علما وعملا ولما كان هذا العلم موجبا لهذا التشبه سمى بها (فذلك) اى البناء (مرتبته بعد تحصيل هذا الفن) اى فن المنطق لاحين تحصيله فبناء الكلام على هذه الاصول ليس من وظائف المنطق اذ لايبنى مايتقدم على مايتاخر فالكلام فى المنطق على الظاهر مع قطع النظر عن الدقة لانه آلة ومرتبته قبل مرتبة الفلسفة والمنظور فيه التسهيل على ماينكشف بعده فى الفلسفة فمبنى الكلام فيه عاما يحكم بظاهر المفهوم بهذا التسهيل (ومن ثمه) اى من اجل ان المنظور فى النسبة مفهوماتها فى بادى الراى (قالوا) اى المنطقيون (ان الضرورية المطلقة اخص مطلقا من الدائمة المطلقة) فان العقل بحسب الظاهر يحكم بانفكاك الدوام من الضرورة بان يكون النسبة دائمة ولا يستحيل انفكاكها كحركة الفلك فانها دائمة غير منفكة عنه لكنها ليست بمستحيلة الانفكاك اذ لايلزم من سكون الفلك محال (قال فى الحاشية هذا فى بادى الراى واما بالنظر الدقيق فيهما متساويان لان الدوام اما ان يصدق فى مادة الوجوب فظاهر وان كان فى مادة الامكان فهو امادوام الوجود اودوام العدم ودوام الوجود واجب الوجود لغيره لان الشئ مالم يجب لم يوجد فهو محفوف بالوجوب السابق والوجوب اللاحق ودوام العدم ممتنع الوجود بالغير لان الشئ مالم يجب عدمه لم يعدم ضرورة ان عدم الشئ لعدم العلة التامة وعلى كلا التقديرين فلا يخلو الدوام الواقع عن الوجوب انتهى (حاصله ان المساواة بين الضرورة والدوام فى مادة الضرورة ظاهر لاسترة فيه واما الدوام الانفكاكى الذى ليس فيه ضرورة فالمساواة بينهما فى هذه المادة يحتاج الى البيان اذ الظاهر يحكم بوجود احدهما بدون الاخر فبيانه ان الدوام فى مادة الامكان اما دوام الوجود اى وجود المحمول دائم للموضوع كما فى حركة الفلك اودوام العدم اى عدم المحمول يكون دائما للموضوع كما فى سكون الفلك ودوام الوجود واجب الوجود بالغير يعنى وجود ذلك المحمول يكون واجبا وضروريا للموضوع بواسطة الغير لان الشئ ما لم يجب لم يوجد فالمحمول اولايكون واجب الوجود ثم وجد ويثبت للموضوع فهو محفوف اى محاط بالوجود بين الوجوب السابق الذى وجب به اولا وبالوجوب اللاحق الذى وجد بعد الوجود والدائم العدم اى ما يكون عدمه دائما وان كان وجوده ممكنا ممتنع لغيره لان الشئ ما لم يجب عدمه لم يعدم ضرورة ان عدم شئ لعدم العلة التامة واذا عدمت العلة يعدم المعلول ويكون وجوده ممتنعا لعدم العلة وعلى

كلا التقديرين سواء كان دوام الوجود او دوام العدم لايكون الدوام الواقع خاليا من الوجود والضرورة فافهم (وح) اى اذاعرفت تعريف الموجهات وعلمت ان المنظور فيها مايحكم به ظاهر مفهوماتها (لايستصعب) اى لايشكل (عليك) ويتيسر لك (استخراج النسب بين الموجهات المذكورة سابقا (ولو استقريت) اى تصفحت القضايا وادركت مفهوماتها (علمت) بعد الاستقراء (ان الممكنة العامة اعم القضايا) سواء كانت بسائط او مركبات لانه اذا وجد الحكم بالضرورة بالذات او بحسب الوصف والدوام والاطلاق العام والتوقيت والانتشار سواء كان مقيدا بقيد اللادوام واللاضرورة اولا وجد الحكم بالامكان اى بعدم ضرورة خلافها من غير عكس لجواز ان لايخرج الامكان من القوة الى الفعل ليصدق الحكم المذكور (فان قلت عموم الممكنة العامة من القضايا سواء كانت موجبات او سوالب ظاهر فى جميعها لكن فى عموم الممكنة العامة السالبة من السالبتين الوقتيتين نظر اذيحتمل ان يكون ضرورة السلب فى وقت معين او فى وقت ما من اوقات العدم ويكون الايجاب ضروريا فى جميع اوقات وجود الذات فلايصدق فى الممكنة السالبة اذمعناها ان الجانب المخالف للسلب سواء كان فى وقت معين او وقت ما ليس بضرورى (قلت المراد بالوقت المعين فى الوقتية وغير المعين فى المنتشرة ماهو من اوقات وجود الذات فاذا صدق ضرورة السلب فى وقت معين من هذه الاوقات صدقت الممكنة السالبة بلاشبهة او يقال ان الممكنة التى يحكم عليها بعمومها عن القضايا ماهو نقيض الضرورية الازلية لامطلقا وماهو المستعمل فى الحكمة (والممكنة الخاصة) اى التى حكم فيها بعدم ضرورة الطرفين (اعم المركبات) اى اعم من القضايا المركبة المقيدة باللادوام واللاضرورة لان جزئى الممكنة الخاصة وهما الممكنات العامتان اعم من جزئى المركبة فصار المجموع اعم من المجموع (والمطلقة العامة) التى يحكم فيها بفعلية النسبة (اعم الفعليات) اى القضايا التى ليس فيها الحكم بالامكان سواء كان بالضرورة او الدوام او الاطلاق اذ ما سوى الامكان كلها فعليات وعموم المطلقة العامة من غيرها من الفعليات ظاهر اذ مايحكم فيها بالضرورة والدوام يحكم فيها بان هذه النسبة واقعة فى احد الازمنة الثلثة ضرورتها ودوامها (والضرورية المطلقة) التى يحكم فيها بضرورة النسبة مادام الذات (اخص البسائط) اى اخص مطلقا من غيرها من القضايا البسيطة وهى الدائمة والمشروطة العامة والعرفية والوقتية والمنتشرة المطلقتان والمطلقة العامة والممكنة العامة اذكلما يصدق الضرورية يصدق جميع ذلك كما فى قولنا كل انسان حيوان بالضرورة فانه يصدق الضرورة والدوام فى اوقات الذات وكذا فى اوقات الوصف والوقت المعين وغيره بالفعل وبالامكان (والمشروطة الخاصة) التى يحكم فيها بضرورة النسبة مادام الوصف لادائما (اخص المركبات) يعنى اخص مطلقا من غيرها من المركبات وهى العرفية الخاصة والوقتية والمنتشرة والوجودية اللاضرورية والوجودية اللادائمة والممكنة الخاصة فان كلما صدق ان النسبة ضرورية مادام الوصف لادائما يصدق انها دائمة مادام الوصف لادائما وفى وقت معين وغير معين لادائما وبالفعل لادائما وبالامكان الخاص (على وجه) والظاهر انه متعلق بقوله المشروطة الخاصة اخص

المركبات فمعناه ان المشروطة الخاصة اخص المركبات مطلقا على وجه اى على تقدير اخذها
بالمعنى الثانى وهو ضرورة النسبة مادام الوصف لابالمعنى الاول وهو الضرورة بشرط الوصف
اذعلى هذا الوجه لايكون بين المشروطة الخاصة والوقتية والمنتشرة عموم وخصوص مطلقا بل
من وجه لان المشروطة الخاصة يصدق فى المثال المشهور من قولنا كل كاتب متحرك الاصابع مادام
كاتبا لادائما ولايصدق الوقتية لان الكتابة نفسها ليست ضرورية فى وقت من الاوقات فكيف
يكون المشروطة بهاضروريا فى وقتها ويصدق الوقتية فى قولنا كل قمر مظلم فى وقت معين لادائما
ولايصدق المشروطة الخاصة لانه لايصدق انه مظلم بشرط كونه قمرا واما مادة الاجتماع فقولنا
كل منخسف مظلم والحق ان تعلقه ليس على ماهو الظاهر لانه اذا لم يتعلق هذا القيد بقوله والضرورية
اخص البسائط يكون معناه انها اخص منها مطلقا سواء اخذت المشروطة العامة بمعنى مادام
الوصف او بشرطه فيرد عليه ان الضرورية يصدق فى قولنا كل انسان حيوان بالضرورة ولايصدق
المشروطة العامة بشرط الوصف اذ وصف الانسانية ليس شرطا لثبوت الحيوانية والايلزم المجعولية
الذاتية فحيوجد الضرورية بدون المشروطة العامة فلايكون اخص منها وماقيل ان تعلل الجنس
السافل بالنوع السافل ليس بممتنع وانما الممتنع تعلل الذاتى بامر خارج وتخلله بينه وبين الذات
لايتم الا اذا كان الوصف العنوانى من الاوصاف المفارقة كمافى قولنا كل كاتب حيوان بالضرورة اذ
صدق المشروطة العامة بشرط الوصف يستلزم المجعولية الذاتية فى هذا المثال فصدق الضرورية
بدون المشروطة فلايكون اخص منها فلايدفع الايراد الااذا تعلق هذا القيد بكليهما ويقال ان
الضرورية اخص البسائط مطلقا على وجه يعنى اذا اخذت المشروطة العامة منها بمعنى مادام
الوصف واما اذا اخذت بشرط الوصف كانت اخص من وجه وكذلك المشروطة الخاصة اخص
المركبات على وجه كماعرفت واذا اريد بقولنا الضرورية اخص البسائط اعم من ان يكون مطلقا
او من وجه فلاحاجة الى القيد والايراد اصلا فافهم * ولما فرغ المص رحمه الله من بيان القسم الاول
من القضية وهى الحملية ومباحثها شرع فى بيان القسم الثانى منها وهى الشرطية ومباحثها فقال (فصل)
اى هذا فصل فى اقسام الشرطية واحكامها (الشرطية) اى القضية الشرطية وهى التى لايحكم فيها
بالثبوت والسلب (ان حكم فيها) اى فى الشرطية (بثبوت نسبة على تقدير نسبة اخرى لزوما)
بحيث يكون احدى النسبتين لازمة للاخرى بان يكون بينهما علاقة تقتضى عدم انفكاك احدهما
عن الاخرى كما فى قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود (او اتفاقا) بحيث يكون كلا
النسبتين واقعتين فى نفس الامر من غير علاقة بينهما كقولنا ان كان زيد ناطقا فالحمار ناهق
(او اطلاقا) اى لم يعتبر شئ منهما فهو اعم من ان يكون لزوما او اتفاقا (فمتصلة لزومية او اتفاقية
او مطلقة) هذا نشر على ترتيب اللف يعنى الاول يسمى متصلة لزومية لوجود اللزوم فيها والثانى
اتفاقية لوجود الاتفاق فى الواقع بدون اللزوم والثالث مطلقة لعدم التقييد بها (وان حكم فيها) اى فى
الشرطية بتنافى النسبتين الموجودتين فى القضية الشرطية (صدقا وكذبا معا) بحيث لايصدقان معا

ولا يكذبان معا كقولنا زيد اما ان يكون انسانا او لا انسانا (او) حكم بكون التنافى بينهما (صدقا) اى فى الصدق (فقط) اى لا فى الكذب بحيث لا يجتمعان فى الصدق يعنى اذا صدقت احديهما لا تصدق معها الاخرى ويمكن الاجتماع فى الكذب بان يكذبا معا كقولنا هذا الشئ اما ان يكون انسانا اوفرسا (او) حكم بكون التنافى بينهما (كذبا فقط) اى فى الكذب لا فى الصدق بحيث لا يجتمعان فى الكذب يعنى اذا كذبت احديهما لم تكذب الاخرى معها ويمكن الاجتماع فى الصدق بان يصدقا معا كقولنا هذا الشئ اما ان يكون لا انسانا او لا فرسا (عنادا) اى يكون التنافى فى الصدق والكذب او فى الصدق فقط او فى الكذب فقط عنادا يعنى باعتبار ذاتى الجزئين كما فى قولنا العدد اما زوج او فرد وهذا الشئ اما شجر او حجر وزيد اما فى البحر او لا يغرق (او) يكون التنافى فى الصدق والكذب او احدهما (اتفاقا) لا لذاتى الجزئين بان لا يوجد بينهما ما يقتضى ذلك التنافى كما يقال فى الاسود اللا كاتب اما ان يكون هذا اسود او كاتبا فاما ان يكون هذا الاسود او كاتبا واما ان يكون هذا اسود او لا كاتبا (او اطلاقا) من غير ان يقيد التنافى المذكور بالعناد والاتفاق (فمنفصلة حقيقية او مانعة الجمع او مانعة الخلو) هذا نشر على ترتيب اللف فى قوله صدقا وكذبا او فى الصدق فقط او فى الكذب فقط يعنى الاول يسمى منفصلة حقيقية للانفصال الحقيقى فيها والثانى يسمى مانعة الجمع لوجود منع الجمع بين النسبتين فيها والثالث يسمى مانعة الخلو لخلوه عن احدى النسبتين فيها (عنادية او اتفاقية او مطلقة) هذا نشر على ترتيب اللف فى قولنا عنادا او اتفاقا يعنى الاول يسمى منفصلة حقيقية عنادية ومنفصلة حقيقية اتفاقية ومنفصلة حقيقية مطلقة وكذا الثانى يسمى مانعة الجمع عنادية واتفاقية ومطلقة وكذا الثالث يسمى مانعة الخلو عنادية واتفاقية ومطلقة فيرتقى الاقسام الى اثنى عشرة قضية فالثلثة منها متصلات لزومية واتفاقية ومطلقة وتسعة منها منفصلات اذا اقسام المنفصلة ثلث وكل منها اقسام ثلثة واذا ضرب الثلث فى الثلث يصير تسعة فالحقيقية عنادية واتفاقية ومطلقة وكذا مانعة الجمع اتفاقية ومطلقة وعنادية وكذا مانعة الخلو عنادية واتفاقية ومطلقة وعليك باستخراج امثلة كل منها كما عرفت آنفا فتذكر (ور بما يعتبر) اى قد يعتبر (فى مانعتى الجمع والخلو التنافى بين النسبتين فى الصدق او فى الكذب مطلقا) من غير قيد فقط فى كليهما يعنى يعتبر فى مانعة الجمع التنافى بين النسبتين فى الصدق مطلقا بمعنى لا يجتمعان فى الصدق سواء كان التنافى فى الكذب ايضا بحيث لا يجتمعان فيه اولا وكذا يعتبر فى مانعة الخلو التنافى فى الكذب بمعنى انهما لا يجتمعان فى الكذب سواء كان التنافى فى الصدق بحيث لا يجتمعان فيه ايضا او لا وهذا يحتمل الوجهين احدهما ان يكون الحكم فى مانعة الجمع بالتنافى فى الصدق ولم يحكم فيها بالتنافى فى الكذب سواء حكم بعدم التنافى فى الكذب او لم يحكم بشئ من التنافى وعدمه وان يكون الحكم فى مانعة الخلو بالتنافى فى الكذب ولا يحكم بالتنافى فى الصدق سواء حكم بعدم التنافى او لم يحكم بشئ من التنافى وعدمه والآخر ان يحكم فى مانعة الجمع بالتنافى فى الصدق سواء حكم بالتنافى فى الكذب او بعدم التنافى او لم يحكم بشئ منهما ويحكم فى مانعة الخلو بالتنافى فى الكذب سواء حكم

بالتنافى فى الصدق او بعدمه او لم يحكم بشئ منهما (وبهذا المعنى) الثانى (يكونان) اى مانعة الجمع والخلو (اعم) منهما بالمعنى الاول يعنى اذا صدق التنافى بين النسبتين فى الصدق فقط يصدق عليه التنافى فيه مطلقا من غير عكس اذ يوجد فيما اذا كان التنافى فى الكذب والصدق معا ولا يوجد الاول وكذا اعم من الحقيقية لانه اذا صدق التنافى فى الصدق والكذب معا يصدق التنافى فى الصدق مطلقا وفى الكذب كذلك من غير عكس اذ يمكن ان يوجد التنافى فى كليهما فقط فيصدقان دون الحقيقية بعدم وجود التنافى بينهما معا (وهذه) اى المعانى المذكورة (حقائق الموجبات) من اقسام الشرطيات (واما سوالبها) اى وجود سوالب تلك الاقسام من الموجبات (فترفع ايجابها) اى ايجاب الشرطيات فسالبة كل منها ما يحكم فيها برفع الحكم الذى كان فى موجبتها (فالسالبة اللزومية) من الشرطية (ما) اى قضية (يحكم فيها) اى فى هذه القضية (بسلب اللزوم) الذى كان الحكم به فى الموجبة اللزومية (لا بلزوم السلب) يعنى ليس السالبة اللزومية مايحكم فيها بلزوم السلب فان الحكم بلزوم السلب موجب لاسالب فالايجاب والسلب فى القضية الشرطية ليسا باعتبار ايجاب المقدم والتالى وسلبهما بل باعتبار النسبة فان كانت ايجابية فموجبة وان كانت سلبية فسالبة كما ان الحملية ليس ايجابها تابعا لوجودية الموضوع والمحمول ولاسلبها بعدميتهما فالسلب فى المتصلات الشرطية يكون بحسب سلب الاتصال واللزوم والاتفاق والاطلاق وكذا السلب فى المنفصلات يكون بحسب سلب الانفصال والعناد والاتفاق والاطلاق (وعلى هذا) اى على السالبة اللزومية (فقس البواقى) اى باقى اقسام الشرطيات والسالبة الاتفاقية مثلا مايحكم فيها بسلب الاتفاق والمطلقة الاطلاق والسالبة الحقيقية مايحكم فيها بسلب التنافى صدقا وكذبا وهكذا سائر الاقسام * ولما فرغ من بيان اقسام الشرطية باعتبار نفسها شرع فى بيان اقسامها باعتبار جزئها وهو المقدم كما عرفت فى الحملية باعتبار موضوعها لكن فيها باعتبار نفس الموضوع وافراده وفى الشرطية باعتبار تقادير المقدم واوضاعه فقال (ثم الحكم فيها) اى فى القضية (ان كان) اى الحكم (على تقدير معين) من تقادير المقدم (فمخصوصة) يعنى فيسمى شرطية شخصية ومخصوصة لخصوصية التقدير نحو ان جئتنى اليوم راكبا فاكرمك (والا) اى وان لم يكن الحكم على تقدير معين بل على التقادير (فان بين كمية الحكم بانه) اى الحكم (على جميع تقادير المقدم او بعضها) اى بعض تقادير المقدم (فمحصورة كلية) على الاول لحصر الحكم على جميع التقادير كقولنا كلما كان زيد انسانا كان حيوانا ودائما اما ان يكون العدد زوجا اوفردا (اوجزئية) اى محصورة جزئية على الثانى لحصر الحكم على بعضها كقولنا قد يكون اذا كان الشئ حيوانا كان انسانا وقد يكون اما ان يكون الشئ انسانا اوفرسا (والا) اى وان لم يبين كمية الحكم بل يحكم فيها على وضع او اوضاع فى الجملة (فمهملة) لاهمال بيان الكمية كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود والعدد اما زوج اوفرد (والطبيعية ههنا غير معقولة)

وكذا المهملة القدمائية هذا دفع توهم عسى ان يتوهم ان المخصوصة والمحصورة كانتا من اقسام الحملية وينقسم اليهما الشرطية فكذا يجوز ان يكون الطبيعية ايضا من اقسام الشرطية ولم يعتبروها هينا كما لم يعتبروا فى الحملية لعدم اعتبارها فى العلوم فدفعه بان الطبيعية فى الشرطية غير معقولة لانها معقولة غير معتبرة كما فى الحملية اذ الحكم فى الشرطية على التقادير واعتبارها واجب فيها فهى بمنزلة الافراد فى الحملية فيعقل بيان الكمية واهمالها ولا يعقل اخذ طبيعة المحكوم عليه بدون اعتبار التقادير ليكون طبيعية وان ما يحكم عليه فى الشرطية لا يصلح ان يؤخذ من حيث الاطلاق والعموم كما يظهر بالتامل الصادق بخلاف ما يحكم عليه فى الحملية فان الحكم فيها قد يكون على الطبيعة لا من حيث الانطباق على الافراد فيتصور الطبيعية والمهملة القدمائية فيها (لا يذهب عليك ان المعدولة والمحصلة ايضا غير معقولة فى الشرطية اذ العدول والتحصيل لا يجريان فيها كما يجريان فى الحملية لان الاتصال والانفصال انما يتحقق بين النسبتين فى نفسهما وهما ليستا بمعدولتين ومحصلتين باعتبار نفسهما بل باعتبار طرفيهما فاعتبار ذلك فيهما باعتبار جزئية حرف السلب بجزء من المقدم او التالى وان كان ممكنا ولكن لا فائدة فى اعتداده وكذا الحقيقية والخارجية وان كان اعتبارهما صحيحا باعتبار اخذ جميع التقادير الممكنة او الاقتصار على التقادير الواقعية لكنه خارج عن حيز الاعتداد لان الحكم فى الشرطية ليس بمقصور على التقادير الواقعية بل شامل بجميع التقادير ولو اعتبره احد فلا شك فى صحته لكنه قليل الجدوى لعدم تعلق الاحكام بذلك وكذا كونها واقعية باعتبار اللزوم والعناد والاتفاق غير معتبر فى الشرطية فافهم (وسور الموجبة الكلية فى المتصلة) يعنى ما يبين كمية جميع التقادير فى الشرطية الموجبة الكلية المتصلة (متى ومهما وكلما) نحو متى ومهما وكلما كان الشمس طالعة فالنهار موجود (و) سور الموجبة الكلية (فى المنفصلة دائما) نحو دائما اما ان يكون هذا العدد زوجا اوفردا (وسور السالبة الكلية فيهما) اى فى المتصلة والمنفصلة (ليس البتة) نحو ليس البتة اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود وليس البتة اما ان يكون هذا الشىء عددا او زوجا (وسور الموجبة الجزئية) اى ما يبين به كمية بعض التقادير (فيهما) اى فى المتصلة والمنفصلة (قد يكون) نحو قد يكون اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وقد يكون هذا الشىء حيوانا او انسانا (وسور السالبة الجزئية فيهما) اى فى المتصلة والمنفصلة (قد لا يكون) نحو قد لا يكون اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود وقد لا يكون هذا العدد زوجا اوفردا (وبادخال حرف السلب على سور الايجاب الكلى فى المتصلة والمنفصلة (يكون سور السلب الجزئى) لان رفع الايجاب الكلى يلزمه السلب فيدل عليه بالالتزام وعلى السلب الكلى بالمطابقة نحو ليس متى ومهما وكلما كان الشىء حيوانا كان انسانا وليس دائما اما ان يكون العدد زوجا او فردا (واطلاق لو وان واذ واذا فى المتصلة واو واما فى المنفصلة للاهمال) اى المشرطية المهملة لا يذهب عليك ان كلمات الشرط بعضها موضوع للشرط والبعض متضمن بمعنى الشرط والشرط تعليق امر على آخر سواء كان بطريق اللزوم او الاتفاق فما يدل على الشرط

لا يدل

لايدل على واحد منهما فلابد من الدلالة عليه من ذكر واحد منهما فى اللفظ صريحا بان يقال هذا التعليق باللزوم او بالاتفاق فاذا ذكر فى اللفظ نحو قولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود باللزوم وكلما كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق بالاتفاق يسمى موجهة من هذه الجهة واذا لم يذكر فى اللفظ تسمى مطلقة وكذا مايدل على الانفصال فهو لمجرد الانفصال لايدل على كونه بالعناد او بالاتفاق وانمايدل على واحد منهما اذاذكر فى اللفظ صريحا بان يقال العدد اما زوج او فرد بالعناد وهذا كاتب او اسود بالاتفاق يسمى موجهة من هذه الجهة وان لم يذكر يسمى مطلقة لعدم التقييد بهما (قال الشيخ) فى الشفاء حروف الشرط تختلف فمنها مايدل على اللزوم ومنها ما لايدل على اللزوم فانك لاتقول ان كانت القيامة قامت فيحاسب الناس اذلست ترى التالى يلزم من وضع المقدم لانه ليس بضرورى بل ارادى من الله تعالى وتقول اذا كانت القيامة قامت فيحاسب الناس وكذلك لاتقول ان كان الانسان موجودا فالاثنان زوج لكن تقول متى كان الانسان موجودا فالاثنان زوج فيشبه ان يكون لفظ (ان شديدة الدلالة على اللزوم ومتى ضعيفة) فى ذلك (واذ كالمتوسط) اى بين الشدة والضعف واما اذا فلا دلالة له على اللزوم وكذلك كلما ولما وعد صاحب المطالع مهما ولو ايضا من هذا القبيل (وفيه) اى فيما قال الشيخ (نظر) وهو ان الفرق بين ان ومتى بالشدة والضعف وكذا بينهما وبين اذ بالتوسط ممنوع لجواز ان يكون الفرق بين ان وبينهما بان يقال ان يدل على الشك فى وقوع المقدم بخلافهما ولذا لايقال ان كانت القيامة قامت لعدم الشك فى وقوعها وهى آتية لاريب فيها ويقال متى واذا كانت القيامة قامت لعدم دلالتهما على الشك والفرق بين اذا واذ بدلالة اذ على اللزوم وعدم دلالة اذا عليه عجيب جدا مع ان اذا ليس موضوعا للشرط وفى اذ رائحة الشرط ولقيامه مقام الآخر سوى فى الظرفية فعلم ان ادوات الشرط لاتدل الا على المعنى الشرطى وهو تعليق امر على آخر ولادلالة لها على اللزوم وغيره اصلا (ولما كانت الشرطية مركبة من جزئين ويمكن كونهما قضيتين اختلف فى ان اطرافها هل هى قضية بالفعل او بالقوة واختار المصنف رح الثانى فقال (واطراف الشرطية) اى المقدم والتالى (لاحكم فيها) اى فى الاطراف (الآن) اى بالفعل فى وقت دخول الشرط عليها وحين كونها اطراف الشرطية اذ من ضرورة الحكم احتمال الصدق والكذب فظاهر ان اطراف الشرطية حين كونها اطرافا لها لايحتملهما وايضا لو كانت قضية لاشتملت على النسبة التامة وهى غير مستقلة لايصلح لان ترتبط بالغير بان يجعل محكوما عليه بالحكم الشرطى للغير ومحكوما بها فلا يكون قضية عند التركيب (قال السيد الزاهد فى حاشيته على الحاشية الجلالية المحكوم عليه بالحكم الشرطى هو القضية الحملية من حيث هى قضية واقتران الادات كان ولو لاينافى ان يكون قضية بل التركيب معها ينافيه وكذا اشتمال القضية على النسبة التى هى غير مستقلة بالمفهومية لاينافى الحكم عليها مطلقا بل الحكم الحملى فقط وايده بما قال الشيخ فى الشفاء القول الجازم يحكم فيه بنسبة معنى الى معنى اما بايجاب او سلب وذلك المعنى اما ان يكون فيه هذه

النسبة اولا يكون فان كان وكان النظر فيه لا من حيث انه واحد وجملة بل من حيث تعبير تفصيله فهو شرطى وان لم يكن كذلك فهو حملى انتهى كلامه فعلم من هذا ان اطراف الشرطية قضية حملية واقتران اداة الشرط لاينافى كونها قضية بل التركيب معها ينافيه واشتمال القضية على النسبة الغير المستقلة التى لاتصلح لكونها محكوما عليها لايمنع كونها محكوما عليها بالحكم الشرطى وانما يمنع بالحكم الحملى وههنا ليس كذلك فما المانع عن كون اطراف الشرطية مشتملة على الحكم فاندفع ما قال المصنف رح لا حكم فيها الآن الا ان يقال ان الحكم الشرطى والحكم الحملى سيان فى اقتضاء استقلال المحكوم عليه وبه وتخصيص الثانى تحكم فالمشتملة على النسبة الغير المستقلة لايصلح لشىء من الحكمين (فان قلت المقصود فى الشرطية الحكم باتصال قضية لقضية اخرى او انفصالها عنها بخلاف الحملية فتتفاوتان (قلت هذا الحكم لايقتضى ان يلاحظ القضيتان من حيث هما كذلك ليلزم كون اطرافها قضايا بل يلاحظان بلحاظ استقلالى ويحكم بينهما كما فى بعض الحمليات المركبة من القضيتين كزيد قائم يناقضه زيد ليس بقائم (لايقال ان فى الحملية يجوز قيام المفرد مقام اطرافها المركب من القضية بخلاف الشرطية فعلم ان اطرافها قضية من حيث هى هى ولهذا لايجوز قيام المفرد مقامها لانا نقول نوع الحكم الحملى لايقتضى كونه بين القضيتين فيجوز قيام المفرد مقامها ونوع الحكم الشرطى يقتضى كونه بين القضيتين ولذا يقال ان كلم المجازات لاتدخل الا على الجمل وهذا لايستدعى كون اطرافها قضية من حيث هى هى بل يجوز ان يكون ملحوظة بلحاظ استقلالى فافهم (ولا) يلزم الحكم فى اطراف الشرطية (قبله) اى قبل دخول حرف الشرط لجواز ان يكون مفردات غير قضايا دخلت عليها ادوات الشرط (ولا) يلزم الحكم (بعد التحليل) اى بعد حذف مايدل على الحكم الشرطى وهو حرف الشرط كان فى الشرط والفاء فى الجزاء وهذا رد على ما قال العلامة التفتازانى من كونها قضية بعد التحليل لزعمه ان المانع من الحكم هى ادوات الشرط وقد زال فعاد الحكم بوجود اركانه فى الاطراف وعدم مايخرجها عن صحة السكوت عليها فصارت قضايا بمجرد زوال المانع (قال فى الحاشية فانا اذا حذفنا ادوات الشرط فليست فى الاطراف نسبة حاكية بالفعل الا بعد الاعتبار فلا يكون قضية بالفعل بمجرد التحليل قبل الاعتبار ولايلزم الاعتبار سيما مع بديهة كذب الاطراف كقولنا ان كان زيد حمارا كان ناهقا فما ذهب اليه العلامة التفتازانى من كونها قضية بعد التحليل وهم الا ان يدعى كونها قضية ملفوظة وذلك ايضا فى بادى الراى فتامل جدا انتهى محاصل الرد ان حذف الادوات عن الاطراف لايستلزم اعتبار الحكم فيها وزوال المانع لايقتضى اعادة مازال الا بعد الاعتبار فما لم يعتبر لم يوجد فمجرد التحليل لايكون الحكم فيها كما زعم العلامة التفتازانى بدون اعتباره واعتباره غير لازم سيما مع بديهة كذب الاطراف كيف يعتبر الحكم لعدم صدقها فلايكون قضية حقيقة الا بحسب اللفظ فى بادى الراى والقول بان كلام المحقق فى القضية الملفوظة ضعيف لانه بعد حذف ادوات الشرط لايبقى الا الموضوع والمحمول فقط وهما لايكفيان لكون القضية قضية مالم يعتبر الحكم فلابد من اعتبار الحكم فى القضية الملفوظة

ايضا

ايضا فافهم ولك ان تقول ان بداهة كذب الاطراف لا يمنع الحكم الذى هو جزء القضية بمعنى النسبة التامة وانما يمنع الحكم بمعنى الاذعان وهو خارج عن القضية كما علمت (وقد يقال ان حذف ادوات الشرط المانعة لكون اطرافها محتملة للصدق والكذب وافادة الاطراف فائدة تامة مع اشتمالها على الحكم بمعنى النسبة التامة دون مقتضاها وهو الافادة التامة والاحتمال لها موجود وهذا هو مناط القضية فاذا كان مناطها موجودا بمجرد رفع المانع فيكون قضية كما هو الظاهر (ومن ثمه) اى ومن اجل ان اطراف الشرطية لا حكم فيها (كان مناط صدق الشرطية وكذبها) اى الموقوف عليه لها (هو) اى (مناط الحكم بالاتصال) بين النسبتين فى المتصلة (والانفصال) بين النسبتين فى المنفصلة لا بين اطرافها فالشرطية صادقة اذا صدق هذا الحكم سواء كانت الاطراف صادقة او كاذبة اذ الصدق والكذب صفة الحكم (كالايجاب والسلب) يعنى كما ان مناط ايجاب الشرطية هو ايجاب الحكم بالاتصال او الانفصال ومناط سلب الشرطية سلبه لا ايجاب الاطراف وسلبها كذلك مناط صدق الشرطية وكذبها على الحكم لا على الاطراف فاطراف الشرطية وان لم تكن قضايا حمليات لا شرطيات متصلات ومنفصلات لكنها لما كانت شبيهة بها فنبه عليه بقوله (نعم يكون الاطراف شبيهة بحمليتين بحيث اذا اعتبر الحكم فيها تكون حمليتين نحو كلما كان الشئ انسانا فهو حيوان (او متصلتين) اى تكون شبيهة لهما يعنى اذا اعتبر الحكم فيها بعد حذف ادوات الشرط يكونان متصلتين نحو ان كان كلما كان الشئ انسانا فهو حيوان فكلما لم يكن حيوانا لم يكن انسانا (او منفصلتين) اى يكون شبيهة بمنفصلتين نحو قولنا كلما كان دائما اما ان يكون العدد زوجا او فردا فدائما اما ان يكون منقسما بمتساويين او غير منقسم بهما (او مختلفتين) اى يكون شبيهة بمختلفتين بان يكون احديهما حملية والاخرى متصلة او احديهما حملية والاخرى منفصلة او احديهما متصلة والاخرى منفصلة فالاقسام ستة عند التفصيل ولو اعتبر التقديم والتاخير فى المختلفتين يكون تسعة فمثال الاول ان كان طلوع الشمس علة لوجود النار فكلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ومثال الثانى ان كان هذا عددا فهو اما زوج او فرد ومثال الثالث نحو ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فاما ان يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا وامثلة الثلثة الباقية المعتبرة باعتبار التقدم والتاخر ظاهرة (وتلازم الشرطيات) اى بيان ان احديهما لازمة للاخرى (وتعاندها) يعنى ان احديهما معاندة للاخرى غير مستلزمة لها (مع قلة جدويها) اى فائدتها ونفعها فى مباحث القياس (مبسوطة) يعنى مبينة على سبيل البسط والتطويل (فى المطولات) فلا يليق ايرادها فى المختصرات فلذا اعرض المصنف رحمه الله عن بيانها فى هذه الرسالة ولا باس لنا لبيان نبذ منها ليطلع الطالب المبتدى عليه (فاعلم ان المتصلة اللزومية الموجبة يستلزم مانعة الجمع موجبة كلية بين اللزوم ونقيض اللازم نحو كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود يستلزم فدائما اما ان يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا ومنع الخلو بين نقيض الملزوم وعين اللازم نحو دائما اما ان لا يكون الشمس طالعة واما ان يكون النهار موجودا وهذان الانفصالان ينعكسان

على اللزومية الموجبة الكلية يعنى منع الجمع يستلزم المتصلة اللزومية الكلية التى مقدمها عين
احد جزئى منع الجمع بين الشيئين وتاليها نقيض الاخر كقولنا العدد اما زوج اوفرد مثلا مانعة
الجمع يستلزم المتصلة اللزومية وهى قولنا كلما كان هذا الشئ زوجا لم يكن فردا ومنع الخلو
يستلزم المتصلة الموجبة الكلية التى مقدمها نقيض احد جزئى منع الخلو بين الشيئين وتاليها
عين الاخر كقولنا زيد اما فى البحر اولا يغرق والمنفصلة الحقيقية يستلزم اربع متصلات اثنان
مقدمهما عين احد الجزئين وتاليهما نقيض الاخر واخريان مقدمهما نقيض احد الجزئين وتاليهما
عين الاخر كقولنا العدد اما زوج اوفرد مثلا قضية منفصلة يستلزم اربع متصلات مذكورة الاول
مثل قولنا كلما كان هذا زوجا لم يكن فردا والثانى نحو كلما كان فردا لم يكن زوجا والثالث
نحو كلما لم يكن زوجا كان فردا والرابع نحو كلما لم يكن فردا كان زوجا ومنع الجمع بين
الشيئين كقولنا هذا اما شجر اوحجر يستلزم منع الخلو بين نقيضيهما نحو قولنا هذا اما لاشجر
واما لاحجر وكذا منع الخلو بين الشيئين كقولنا زيد اما فى البحر اولا يغرق يستلزم منع الجمع
بين نقيضيهما نحو زيد لا فى البحر اويغرق وكذا حال تعاند الشرطيات (والضابطة ان كل
قضيتين تلازمتا وتعا كستا عاند نقيض كل منهما عين الاخرى صدقا وكذبا والا لجاز صدق الملزوم
بدون اللازم وهو محال فيكون بينهما انفصال حقيقى وان لم تتعا كسا عاند نقيض القضية الملزومة
عين القضية اللازمة فى الكذب دون الصدق لجواز صدق اللازم بدون الملزوم ففيهما منع الخلو
وعاند نقيض القضية اللازمة عين القضية الملزومة فى الصدق دون الكذب لجواز ارتفاع نقيض
اللازم وعين الملزوم ففيهما منع الجمع والتفصيل مع الدلائل للقضايا المتلازمة المتعاكسة والمتغايرة
مذكور فى شرح المطالع ان شئت فارجع اليه * (تتمة) فى القاموس تمام الشئ وتماميته وتتمته
مايتم به وبهذه المباحث يتم مبحث الشرطيات فيصير من تتمته (فيها) اى فى هذه التتمة (مباحث)
اى تفتيشات (الاول) من المباحث (انه اشتهر بين القوم المتلازمين) اى الشيئين الذين يكون
بينهما تلازم بحيث يكون كل منهما لازما للآخر (يجب ان يكون احدهما) اى احد المتلازمين
(علة للآخر) منهما (اويكون كلاهما) اى كلا المتلازمين (معلولى علة واحدة) بحيث يكون
لهما علة واحدة وهما معلولان لها (فان قلت ان الموجودات باسرها معلولات للواجب تعالى جل
شانه مع انه لا تلازم بينها (قلت المراد بالعلة العلة الموجبة المقتضية للارتباط وهى التى يمتنع تخلف
المعلول عنها وتقتضى ارتباط احد المعلولين للآخر ارتباطا دائما فالواجب تعالى ليس علة موجبة
للموجودات باسرها فلا يلزم التلازم بينها (لايقال ان الواجب تعالى علة موجبة لبعض الموجودات
وهى العقول فانها معلولات قديمة يمتنع تخلفها عنه فيلزم التلازم بينها مع انه ليس كذلك (لانا
نقول كون العلة موجبة غير كافية مالم يقتض ذلك الارتباط بان يكون مقتضاها الارتباط احدهما
مع الآخر ارتباطا دائما والواجب تعالى جل شانه لايقتضى ذلك الارتباط بين المعلولات القديمة
ليكون بينها تلازم (كالمتضايفين) وهما امران يستلزم تعقل احدهما تعقل الآخر كالابوة والبنوة

فانهما معلولا علة واحدة كقوله الانسان من نطفة انسان آخر فيه رد على من قال ان التلازم بين الشيئين قد يكون من غير علاقة العلية ومثل ذلك بالمتضائفين ولذا قال لابد ان يكون بين المتلازمين علاقة العلية والتضائف والمص رحمه الله اختار ما هو المشهور بين القوم وهو مختار المحقق الطوسى واتباعه ان العلاقة بين المتلازمين منحصرة فى علية احدهما بالآخر او معلوليتهما لثالث مع الشرط المذكور وزعموا ان المتضايفين مستندان الى علة ثالثة موجبة مقتضية للتعلق بينهما وارتباط كل منهما بالآخر فان المتضايفين اما حقيقيان كما اذا كان التضايف بين المبدأين كالابوة والبنوة فهما معلولا علة ثالثة وهى التوالد والتناسل بحيث يفتقر كل واحد منهما الى الآخر لا الى نفسه بل الى معروضه فان الابوة محتاجة فى وجودها الى ذات الابن والبنوة محتاج الى ذات الاب فاحتاج كل منهما الى معروض الآخر واما مشهوريان كما اذا اعتبر التضايف باعتبار المشتقين كالاب والابن فهما معلولا علة واحدة موجبة للافتقار بحيث يفتقر كل واحد منهما باعتبار بعضه اى الوصف الى جزء الآخر اى الذات فان الاب فى وصف الابوة محتاج الى ذات الاب فاحتاج وصف كل منهما الى معروض الآخر والنقض بالابنين المنحنيين بحيث لايقوم احدهما بدون الآخر بان احدهما متلازم للاخر مع عدم علاقة العلية بينهما مدفوع بان التلازم ليس فى وجودهما بل من باب تدافع الاثقال المتساوية الميول والتلازم فى قيامهما انما هو من باب التلازم فى حفظ الوضع ومن هذه الجهة هما معلولان لثالث وهو الالتقاء مثلا مع احتياج كل منهما الى ذات الآخر (وذلك) اى ما اشتهر بين القوم من وجوب علاقة العلية بين المتلازمين (مما لادليل عليه) اى من جنس امر غير مدلل على اثباته وان كان ضرورة العقل حاكمة عليه لئلا يلزم امكان انفراد وجود احدهما عن الاخر (بل قد يستدل على بطلانه) اى قد يورد الدليل على بطلان ما اشتهر (بان عدم عدم الواجب تعالى متلازم لوجوده تعالى) بحيث يقال اذا عدم عدم الواجب وجد وجود الواجب واذا وجد وجوده عدم عدم الواجب (واذا كان عدم الواجب ممتنعا لذاته) اى بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن امر خارج (فعدم ذلك العدم) اى عدم الواجب (غير مستند) اى غير منسوب (الى امر آخر) يكون علة له (لان احد النقيضين اذا كان ممتنعا) لذاته (كان النقيض الآخر ضروريا) بالنظر الى ذاته (وبين فى محله ان وجوده) اى وجود الواجب تعالى (غير معلل) بعلة فلا حاجة الى بيانه (فبين الوجود) اى وجود الواجب تعالى (وعدم العدم) اى عدم عدمه تعالى (تلازم بلا علة) حاصل استدلال البطلان ان ما هو المشهور بين المتلازمين من وجوب كون احدهما علة الآخر او كليهما معلولى علة واحدة باطل اذ عدم عدم الواجب تعالى ووجوده متلازمان لانه اذا وجد وجوده وجد عدم العدم واذا وجد عدم العدم وجد وجوده تعالى مع ان احدهما ليس علة للآخر ولا معلولى علة واحدة اذ عدم الواجب ممتنع لذاته والالم يبق الواجب واجبا فنقيضه وهو عدم العدم يكون واجبا ضروريا لان احد النقيضين اذا كان ممتنعا يكون النقيض الآخر واجبا والا فلو كان ممتنعا يلزم ارتفاع النقيضين اوممكنا والممكن يمكن وجود نقيضه فيلزم حينئذ امكان الممتنع المحال وامكان

المحال محال فيصير عدم العدم واجبا ضروريا غير محتاج الى علة ولاشك ان وجوده تعالى ايضا واجب ضرورى فلا يحتاج الى العلة فهما متلازمان من غير علاقة العلية بينهما فاشتراطها باطل (فتدبر) اشارة الى ماقيل ان المحقق عندهم ان العدم لايضاف الا الى الوجود خاصة كما اختاره المصنف رحمه الله فعدم العدم ليس بشئ وانما هو عدم ثبوت العدم فيكون فى قوة الموجبة وهو ليس نقيضا لعدم الواجب ليلزم من امتناعه ضرورته وهذا الجواب مبنى لما قرره المصنف رحمه الله واما اذا قرر الدليل بان ثبوت عدم الواجب تعالى ممتنع بالضرورة والا لامكن ان يثبت فيمكن العدم ضرورة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فيكون عدم ثبوت العدم ضروريا فحصل مقصود المستدل ولا يضره ما اختاره المصنف رحمه فلا يفى الجواب وما اجاب البعض بان الوجود انتزاعى معلول لذات الواجب تعالى فعدم العدم والوجود معلولين لذاته تعالى مدفوع بان ذات الواجب تعالى وعدم العدم متلازمان مع انهما ليسا معلولين بشىء فيتم الاستدلال والاولى فى رده بان علاقة العلية انما يلزم فى المتلازمين اللذين مصداقهما متغاير ان لامطلقا ووجود الواجب وعدم العدم مصداقهما واحد وهو ذات البارى تعالى ولا اثنينية فيهما اصلا بحسب المصداق فعدم وجود العلية مع وجود التلازم بينهما لايضر ولعل قوله فتدبر اشارة اليه فتفكر (الثانى) من مباحث التتمة (انه قد اختلف) فى المتصلة اللزومية الصادقة بين المنطقيين (فى استلزام المقدم المحال) اى الممتنع فى نفس الامر (المتالى) مطلقا سواء كان صادقا او كاذبا (فى نفس الامر) اى فى الواقع (فمنهم) اى من المنطقيين (من انكره) اى انكر هذا الاستلزام (مطلقا) سواء كان التالى صادقا او كاذبا وزعم ان صدق الشرطية باعتبار حقية الطرفين فاذا كان احدهما وكلاهما غير حقة فى نفس الامر لاتكون صادقة فكيف الاستلزام وقد عرفت مافيه من ان صدق الشرطية وكذبها ليس على الاطراف فافهم (ومنهم) اى من المنطقيين (من انكره) اى انكر الاستلزام (اذا كان التالى صادقا) وقال ان المحال لايستلزم التالى الصادق واما الكاذب فيستلزمه لاستلزام المحال محالا لانا نعلم ان قولنا ان لم يكن الانسان حيوانا لم يكن حساسا صادق لزومية لا اتفاقية لعدم صدق التالى ولابد فيها منه وفى التالى الصادق كقولنا ان كانت الخمسة زوجا فهو عدد ليس اللزوم صادقا فى نفس الامر وانما هو صادق بطريق الالتزام فهى فى نفس الامر اتفاقية لالزومية ورد عليه بان الاستلزام بين الشيئين انما يكون اذا كان احدهما علة للآخر او كلاهما معلولى علة واحدة وفى المحالين كلاهما مفقودان فلا استلزام فيهما فى نفس الامر (وعليه) اى على عدم استلزام المقدم المحال التالى الصادق واستلزامه الكاذب (يدل كلام الشيخ الرئيس) فى الشفاء وتلخيصه على ما ذكره شارح المطالع ان المقدم المحال يلزمه التالى المحال لصدق قولنا ان لم يكن الانسان حيوانا لم يكن حساسا لزومية فلم يصدق اتفاقية لعدم صدق التالى واذا كان المقدم محالا والتالى صادقا فى نفسه كقولنا ان كانت الخمسة زوجا فهو عدد فيصدق اتفاقية واما بطريق اللزوم فهو صادق من جهة الالتزام وليس بصادق فى نفس الامر اما صدقه من جهة الالتزام فلان من يرى ان الخمسة زوج يلزمه ان يقول انه عدد واما انه ليس بحق فى نفس الامر فلان ما هو متحقق

بعض مقدماته كاذب فاذا كذب ماهو المحقق كذب ماعليه المحقق فالمحقق قياس من الشكل الاول المركب من الموجبتين وهو ان الخمسة زوج وكل زوج عدد ويلزمه ان الخمسة عدد فاستلزام زوجية الخمسة العددية بسلب الكبرى اللتى هى قولنا كل زوج عدد وهو كاذب على الفرض المذكور لانه يصدق لاشئ من الخمسة الزوج بعدد فلاشئ من العدد بخمسة زوج فكل زوج عدد ليس بحق فى نفس الامر لان سلب الشئ عن جميع افراد الاخص يستلزم سلبه عن بعض افراد الاعم وايضا لو صدق قولنا كلما كانت الخمسة زوجا كانت عددا لصدق قولنا كل خمسة زوج عدد وانه كاذب فيكون المتصلة التى فى قوله باطلة هذا من كلام الشيخ وعليه اعتراضات مذكورة فى شرح المطالع لمخافة التطويل رابنا تركها اولى فان شئت فارجع اليه فال فى الحاشية وسياتى فى الاقترانى والشرطى مايلوح فيه ضعف مذهبه انتهى فى مبحث الاقترانى والشرطى ذكر المصرح مايظهر منه ضعف مذهب الشيخ وهو كلما لم يكن الاثنان عددا لم يكن فردا يصدق لزومية فان انتفاء العام يستلزم انتفاء الخاص وهو ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما كان الاثنان فردا كان عددا فيكون صادقا اذ اصله صادق وفى هذا العكس يستلزم المقدم المحال التالى الصادق ومنه يتبين ضعف مذهب الشيخ (ومن ههنا) اى من اجل ان انكار استلزام المقدم المحال التالى مقيد بصدقه (قال) الشيخ (ان ارتفاع النقيضين مستلزم لاجتماعهما) اى اجتماع النقيضين بناء على تجويز استلزام المحال محالا بيانه انه اذا ارتفع النقيضان يعنى عين الشئ ونقيضه مثلا الكاتب واللاكاتب ارتفع احدهما وكلما ارتفع احدهما تحقق الآخر اذ ارتفاع الشئ يستلزم تحقق نقيضه فارتفاع الكاتب يستلزم تحقق اللاكاتب وارتفاع اللاكاتب يستلزم تحقق الكاتب فاذا ارتفعا تحققا بالنظر الى هذا الاستلزام واذا تحققا ارتفعا لان تحقق احدهما يستلزم ارتفاع الآخر وتحقق كل منهما يستلزم ارتفاع كل منهما كذلك فظهر ان كلما ارتفع النقيضان اجتمع النقيضان وكلما اجتمع النقيضان ارتفع النقيضان ويورد عليه ان استلزام ارتفاع كل واحد لتحقق الاخر فى نفس الامر مسلم واما على تقدير المحال وهو ارتفاعهما معا فلا نسلم هذا الاستلزام بل ارتفاع احدهما على هذا التقدير يستلزم ارتفاع الآخر لاتحققه فلا يلزم اجتماعهما فتفكر (و) قال (انه لالزوم فى قولنا ان كانت الخمسة زوجا فهو عدد بحسب نفس الامر) بناء على عدم استلزام المحال الصادق (ومنهم) اى من المنطقيين (من زعم ان الاستلزام) اى استلزام المقدم المحال التالى سواء كان محالا او صادقا (ثابت اذا كان التالى جزأ للمقدم) نحو اذا تحقق مجموع شريكى البارى تحقق شريك البارى وكلما ارتفع النقيضان ارتفع احدهما ففرض المقدم الذى تاليه جزء له متضمن بفرض التالى ح فيكون مستلزما له (وذلك) اى التخصيص بالجزئية (تحكم) اى دعوى بلا دليل وتخصيص بلا موجب وتكلف بلا طائل لان خصوصية الجزئية لادخل لها فى الاستلزام والمصحح له انما هو العلاقة من غير تخصيص بالجزئية (فان قلت ان الجزء لا ينفك عن الكل فالاستلزام حينئذ ثابت لا محالة ولذا خصص لها (قلت اذا كان محالا يجوز ان يكون الجزء منفكا عن الكل فلا استلزام ولك ان تقول ان العلاقة لا يخلو من ان يكون احد المتلازمين علة للآخر او كلاهما معلولى علة واحدة

والمحال ليس بموجود حتى يحتاج الى علة خارجة فلايكون بين المحالين علاقة سوى الجزئية وهذا وجه التخصيص فتامل (ومنهم) اى من المنطقيين (من زعم انه) اى الاستلزام بين المحالين والمحال والصادق (ثابت اذا كان بينهما) اى بين المقدم والتالى (علاقة وهو) اى القول بالاستلزام على تقدير العلاقة (الاشهر) بين المنطقيين وهو مختار اكثر المحققين نحو اذا كان زيد حمارا كان ناهقا (ومن ثمه) اى من اجل توقف الاستلزام على العلاقة (قال) ذلك الزاعم (ان المقدم المحال يجب ان لايكون منافيا للتالى) حتى يتحقق بينهما علاقة الملازمة والايلزم اجتماع المتنافيين (فان المنافاة بين المقدم والتالى (تصحح الانفكاك) اى انفكاك المقدم عن التالى (والملازمة) بين المقدم والتالى (تمنعه) اى تمنع الانفكاك فاذا كان المقدم المحال مع كونه منافيا للتالى مستلزما له فى نفس الامر يلزم اجتماع المتنافيين وهو صحة الانفكاك وعدمه بينهما فلايجوز استلزام المقدم لمنافيه لجزم عدم العلاقة بينهما (وفيه) اى فى اشتراط عدم المنافاة بينهما (ايراد) اورده مير زاجان فى الحاشية المتعلقة على الحاشية القديمة (وهو ان حاصل ذلك) اى الاستلزام مع المنافاة (يرجع الى لزوميتين موجبتين تالى احديهما) اى احدى اللزوميتين (نقيض تالى الاخرى) اى نقيض تالى اللزومية الاخرى (والخصم لايسلم المنافاة بينهما) اى بين هذين اللزوميتين فلايلزم اجتماع المتنافيين حاصل الايراد ان الزاعم ان اراد بقوله المنافاة تصحح الانفكاك تجويز الانفكاك النفس الامرى بحيث يكون احدهما متحققا فى الواقع ولايتحقق الآخر فيه فغير مسلم لجواز ان يكون كلاهما ممتنعين فى نفس الامر وان اراد بمعنى انه لو تحقق احدهما لم يتحقق الآخر فمسلم لكنه ليس بمستحيل فانه يرجع الى قضيتين لزوميتين لان المنافاة يستدعى صدق قضية وهى قولنا لو تحقق احدهما لم يتحقق الآخر والملازمة تستدعى صدق قضية اخرى وهى لو تحقق احدهما تحقق الآخر فهاتان قضيتان تالى احداهما نقيض تالى الاخرى وليستا بمتناقضتين فان نقيض اللزومية سلبها لا لزومية اخرى فلايلزم من صدقهما اجتماع المتنافيين لان المحال يستلزم المحال فالمقدم المحال يستلزم التالى ونقيضه فيمكن صدقهما على هذا التقدير فى نفس الامر ويجاب عنه بان المنافاة يستدعى صدق السالبة والملازمة يستدعى صدق الموجبة ولاشك انهما متنافيان على ان اشتراط العلاقة فى الاستلزام تقتضى عدم صدق هاتين القضيتين لزومية لعدم امكان وجود العلاقة بين المتنافيين لان العلاقة مابها يستصحب المقدم التالى والمنافاة تقتضى عدم الاستصحاب فكيف يكون بينهما علاقة واذا لم يوجد الاستلزام فلايصدق لزومية (ومنهم) اى من المنطقيين (من قال انه) اى الشان (لايجزم العقل باستلزام المحال محالا او ممكنا اصلا) سواء كان بينهما علاقة اولا اذ لايقدر العقل على تعيين العلاقة فى المحالات (نعم التجويز) اى تجويز العقل باستلزام المحال للمحال (لاحجر) لامنع (فيه) اى فى هذا التجويز فانه لامانع لتجويز العقل لامر غير جازم له ولو اورد بان ظاهر كلام المصنف رحمه الله يدل على السلب الكلى للجزم مع انه ليس كذلك لان الموجبة الكلية الصادقة الطرفين كقولنا كلما وجد المعلول الاول وجد الواجب ينعكس بعكس النقيض الى كلما لم يوجد الواجب لم يوجد

المعلول

المعلول الاول فهی لزومية من محالين فلو لم يجزم باستلزام المحال محالا لم يجزم بصدق هذا العكس وهو باطل فيجاب بما قال فی الحاشية المراد نفی الجزم كليا ابتداء فانه قد يجزم به اذا كان لازما لجزم آخر كما اذا جزمنا كلما وجد المعلول الاول وجد الواجب فيلزم ان يجزم بواسطة عكس النقيض انه كلما كان لم يوجد الواجب لم يوجد المعلول الاول انتهى فحاصله انه ليس المراد بالنفی السلب الكلی فی جميع الاوقات بل المراد سلب الجزم كليا ابتداء بلا واسطة امر آخر واما اذا كان لازما لجزم آخر فيجزم العقل به كما يقال فی المثال المذكور فانه يجزم بواسطة عكس النقيض للقضية الصادقة الطرفين والحق ما قيل من ان العقل قد يجزم فی بعض الصور ابتداء بلا واسطة امر آخر كقولنا ان كان زيد كليا كان صادقا علی كثيرين وان كان حمارا كان ناهقا فلا شك فی جزم العقل به وكونه غير تابع ولازم لجزم آخر فكيف يراد نفی الجزم ابتداءً فافهم (وهو) ای عدم الجزم (الحق) عند المصنف رحمه الله (فان العقل حاكم فی عالم الواقع) ای الموجود فی الواقع اذ العقل لا يجزم الا بملاحظة الاحوال الواردة علی الاشياء فی الوجود (واذا كان الشیء خارجا عنه) ای عن عالم الواقع بان لا يكون موجودا فيه (لم يكن) هذا الشیء (تحت حكمه) ای حكم العقل لعدم حكمه فيما ليس فی الواقع حاصله ان استلزام المحال للمحال ليس بمجزوم العقل لانه حاكم وجازم لما هو فی الواقع والمحال ليس فيه فلا يكون مجزوما له فلا يجزم العقل لاستلزام المحال محالا ويجوزه تجويزا اما اذ لا حجر فيه فتامل (ومجرد فرضه) ای فرض العقل (له) ای لذلك الشیء والاستلزام (منه) ای من عالم الواقع (لا يجدی) ای لا ينفع (فی جريان الحكم) ای حكم العقل عليه (وجزمه) به هذا جواب سؤال مقدر وهو ان الاستلزام وان لم يكن فی الواقع لكنه يفرضه العقل فيه ويجعل منه بحسب ذلك الفرض وهذا القدر يكفی للجزم والجواب ان المجزوم ما يكون فی الواقع حقيقة اذ الجزم وهو اذعان لما هو مطابق فی نفس الامر وهذا الاستلزام ليس فی الواقع حقيقة بل فرضا ولا ينفع مجرد فرض العقل له من عالم الواقع فی جريان حكم العقل حقيقة اذ لا يلزم من فرض الوقوع كون مفروض الوقوع داخلا فی عالم الواقع حقيقة والشیء لا يكون تحت حكمه الا اذا كان فيه حقيقة (وبقاء الاحكام الواقعية) ای الثابتة فی الواقع (فی عالم التقدير) والفرض (مشكوك) غير مذعن به هذا ايضا جواب سؤال مقدر وهو ان الاستلزام المذكور وان لم يكن فی الواقع حقيقة لكنه فيه تقديرا فيجزمه العقل باعتبار هذا التقدير والجزم ليس بمحصور فيما هو فی عالم الواقع بل اعم من ان يكون فی عالم الواقع حقيقة او تقديرا وقد يقرر بان العقل يحكم علی المفروض بالمقايسة علی ما فی الواقع حقيقة فيجزم بالاستلزام وان لم يوجد فی الواقع فتقرير الجواب علی الاول ان الاحكام الواقعية الواقعة فی عالم الواقع بقاءها فی عالم التقدير كما هو مشكوك ومتردد فيه والشك والتردد ينافی الجزم فكيف يكون مجزوما باعتبار التقدير وعلی الثانی ان حكم العقل علی المفروض بالمقايسة غير مسلم لجواز ان يكون منشأ الجزم فی الاحكام الواقعية الوقوع واذا فرض جريانها فی عالم التقدير لا تكون مجزومة بحيث لا يحتمل النقيض اذ القياس لا يفيد الا الظن فكيف يحكم العقل علی

المفروض فى الواقع جزما بالمقايسة على ما هو فيه حقيقة هذا (الثالث) من المباحث (ان الرئيس) اى رئيس الحكماء ابو على ابن سينا (قيد التقادير والاوضاع) المعتبرة (فى تفسير الكلية) اللزومية والعنادية (بالتى) اى بالتقادير التى (يمكن اجتماعها) اى اجتماع هذه التقادير (مع المقدم وان كانت) التقادير (محالة) ليست بموجودة وممكنة (فى نفسها) اى فى نفس التقادير فمعنى قولنا كلما كان هذا انسانا كان حيوانا ان الحيوانية لازمة للانسانية على كل تقدير ووضع يمكن اجتماعه مع وضع الانسانية من كونه كاتبا وضاحكا وقاعدا وقائما وكون الشمس طالعة وكون النهار موجودا وكون الحمار ناهقا وكون الفرس صاهلا وان كان بعضا محالة فى نفسها كناهقية الفرس وصاهلية الحمار وغير ذلك (وبين) اى الشيخ وجه هذا القيد (بانه لو عممناها) اى التقادير بان يكون اعم من ممكنة الاجتماع مع المقدم وغيرها فيشتمل الممتنعة الاجتماع معه فيتناول الاوضاع التى تنافى اللزوم فى المتصلة اللزومية والتى تنافى العناد فى المنفصلة العنادية (يلزم) على تقدير العموم (ان لا يصدق كلية اصلا) سواء كانت متصلة او منفصلة (فانه) اى الشان (اذا فرض المقدم مع عدم التالى) فى المتصلة اللزومية او مع عدم لزوم التالى وهذا الفرض ممكن على تقدير العموم (اومع وجوده) اى فرض المقدم مع وجود التالى فى المنفصلة او مع لزومه (لا يستلزم التالى) اى لا يستلزم المقدم التالى فى المتصلة على الفرض المذكور فلا يصدق المتصلة اللزومية الكلية لانه لو صدقت لا يستلزم المقدم التالى على هذا الفرض المذكور فيلزم ح استلزام الشىء لاجتماع النقيضين التالى وعدمه على الاول واللزوم وعدمه على الثانى (ولا ينافيه) اى لا ينافى المقدم التالى فى المنفصلة العنادية على الفرض المذكور اووجود التالى مع المقدم يمنع المنافاة ولو عانده يلزم معاندة الشىء للنقيضين على الاول وكونه لازما ومعاندا على الثانى وانما قيد الاوضاع بالممكنة الاجتماع مع المقدم فى اللزومية الكلية والعنادية لا الاتفاقية الكلية الخاصة لان المعتبر فيها الاوضاع الكائنة فى نفس الامر لا الممكنة الاجتماع والا لم يصدق الكلية اصلا لانه يمكن ان يجتمع نقيض التالى مع المقدم كعدم ناهقية الحمار مع ناهقية الانسان والا لكان بين المقدم والتالى ملازمة ح لا يتحقق التوافق فى الصدق (واورد) المورد المحقق التفتازانى فى شرح الشمسية (عليه بان المحال جاز ان يستلزم) اى هذا المحال (النقيضين) اى وجود الشىء وعدمه (وان يعاندهما) اى النقيضين (فلا نسلم عدم الصدق) اى عدم صدق الكلية حاصله ان عدم صدق الكلية على الفرض المذكور غير مسلم بل هى صادقة لان اجتماع المقدم المحال مع عدم التالى اومع عدم لزومه فى اللزومية جاز ان يوجب استلزامه للنقيضين لانه محال والمحال جاز ان يستلزم المحال فجاز ان يستلزم المقدم المحال بالفرض المذكور التالى وعدمه وهكذا لزومه وعدمه فيصدق الكلية اللزومية وكذا تعاند المقدم للتالى ونقيضه فى المنفصلة العنادية جاز ان يوجب تعاند الشىء للنقيضين اذ المحال يجوز معاندته للشىء ونقيضه وانما الاستحالة اذا كان الشىء امرا ممكنا فلا حاجة الى القيد المذكور (واجيب بان المراد) من قوله لا يصدق كلية اصلا (لم يحصل الجزم) والاذعان (بصدقها) اى بصدق الكلية

(فان الامكان) الذى يعبر عنه بالجواز (لايفيد الوجوب) اى وجوب الاستلزام وهو مراد الجزم حاصل الجواب بتغير الدعوى بان مقصود المدعى عدم جزم صدق الكلية لاعدم صدقها اصلا ليقال ان المحال يستلزم المحال فما المانع بصدقها فلاشك ان هذا الاستلزام تجويز لايجزم العقل بوجوده ولا بعدمه فلم يحصل الجزم بصدقها وهو مقصود المدعى (اقول فيجب التقييد) اى تقييد التقادير والاوضاع (بالممكنات فى انفسها فافهم) اى التى يكون واقعة فى نفس الامر هذا رد على الجواب حاصله انه اذا لم يفد جواز استلزام المحال للمحال جزم صدق الكلية وهو المراد فيجب تقييد التقادير بكونها ممكنات فى نفس الامر واقعة فيها مع امكان الاجتماع مع المقدم اذ حصول الجزم مبنى عليه لان العقل لايجزم فى المحالات اذ هو حاكم فى عالم الواقع والمحالات ليس فيه فلا يكون جازما بها فلا يفيد الدليل للمدعى وهو امكان الاجتماع مع قطع النظر عن الامكان فى نفسه (الرابع الاتفاقية قد اعتبر فيها) اى فى الاتفاقية (صدق الطرفين) اى المقدم والتالى فى الواقع (وقد يكتفى فيها) اى فى الاتفاقية (بصدق التالى فقط) سواء كان المقدم محالا او ممكنا (فيجوز تركيبها) اى تركيب الاتفاقية (من مقدم محال وتال صادق) فى نفس الامر كما يجوز تركيبها عن الصادقين نحو ان كان زيد حمارا كان جسما (فان الصادق فى نفس الامر باق على فرض كل محال فى نفس الامر) يعنى الصادق فى نفس الامر باق فيها ولو فرض المحال فيها وفرض المحال لايمنع صدق الصادق فيها فاذا كان المقدم محالا فى نفس الامر والتالى صادقا فيها يكون مجتمعا معه ايضا فيصدق الاتفاقية بصدق التالى فقط (صرح به) اى بذلك التركيب (الرئيس) ابو على ابن سينا (والحق ان التالى لو كان منافيا للمقدم) وان كان صادقا فى نفس الامر (لم يصدق الاتفاقية) كقولنا ان لم يكن الانسان ناطقا فهو ناطق (والا) اى وان صدقت الاتفاقية مع كون التالى منافيا للمقدم (امكن اجتماع النقيضين) اى التالى ونقيضه حاصله ان صدق التالى وان كان كافيا لصدق الاتفاقية لكنه يجب صدقه على تقدير المقدم ايضا فلابد من ان لايكون منافيا للمقدم اذ لو كان منافيا له لم يصدق على تقديره لان المنافاة يمنعه فلا يصدق الاتفاقية والا لزم اجتماع النقيضين ولو بطريق الاتفاق وما قلتم ان الصادق باق على فرض كل محال والتقدير لايغير الشىء الواقعى فمسلم عند عدم المنافاة بينهما واما على تقديرها فلا نسلم فلا يصدق قولنا ان لم يكن الانسان ناطقا فهو ناطق قال فى الحاشية المنهية فان اجتماع النقيضين ولو بطريق الاتفاق محال البتة وانت بعد الاطلاع على هذا لو رجعت الى ما ذكره الفاضل ميرزاجان فى مبحث استلزام الدور للتسلسل مجيبا عن المنع الذى اورده السيد السند على دليل الاستلزام علمت انه غير تام فاحفظ انتهى وتمامه مبنى على الاتفاقية العامة التى تاليها مناف لمقدمها فان شئت فارجع الى ما مر من تفصيل هذا المقام فى مبحث التصورات (وتسمى الاولى) اى التى طرفاها صادقين (اتفاقية خاصة) لخصوصها (والثانية) اى التى يكتفى فيها بصدق التالى فقط (اتفاقية عامة) لعمومها من الاولى مطلقا فان التى يكون فيها صدق الطرفين يكون صدق التالى ايضا ولا يلزم من صدق التالى فقط صدقهما (قيل) القائل شارح المطالع (ان الاتفاقيات مشتملة على العلاقة) كاللزوميات (لان المعية)

اى كون الشىء مع الشئ فى الوجود (ممكنة) لاواجبة لامكان عدمها (فلها) اى فلهذه المعية الممكنة (علة) تقتضى ذلك وتحتاج اليها لامكانها فتكون ضرورية بالنظر الى تلك العلة فكان المعان معلولى علة واحدة فاشتملت على العلاقة كاللزومية فيلزم اندراج الاتفاقية فيهافلابدمن الفرق بينهما فبينه بقوله (والفرق) اى الفرق بين الزومية والاتفاقية على هذا التقدير (انها) اى العلاقة (فى اللزوميات) اى فى القضايا اللزومية (مشعور) مدرك (بها) اى بالبديهة اوبالنظر (بخلاف الاتفاقيات) فان العلاقة فيها غير معلومة وان كانت واجبة فى نفس الامر فحاصل تقسيم الشرطية الى اللزومية والاتفاقية انه ان كان الاتصال بين المقدم والتالى بعلاقة معلومة فهى اللزومية وان لم يكن بعلاقة كذلك سواءلم يكن بعلاقة اوكان بعلاقة غير معلومة فهى الاتفاقية فليست العلاقة بين ناطقية الانسان وناهقية الحمار معلومة بل العقل اذا لاحظهما يجوز الانفكاك بينهما (وفيه) اى فى القول باشتمال الاتفاقيات على العلاقة (نظر) واعتراض بان مجرد المعية بين الشيئين فى الوجود بواسطة العلة المستندة اليها لايستدعى العلاقة بينهما (لجواز ان يكون المعية اتفاقية) بحيث لاتقتضى تلك العلة الارتباط الافتقارى بينهمافيجوز بالنظر الى ذاتيهما الانفكاك (ومطلق العلية لايستوجب الارتباط اذا كانت) اى العلة (بجهتين مختلفتين) هذا دفع توهم عسى ان يتوهم ان المعية اذا استندت الى العلة يكون الارتباط بين المعين متحققا بقياس من الشكل الاول بان يقال كلما تحقق احد المعين تحقق عليته وكلما تحقق عليته تحقق الاخر لتحقق علته فينتج كلما تحقق احدهما تحقق الاخر وجه الدفع ان مطلق العلية لايوجب الارتباط وانمايوجب علة اذا كانت لهما من جهة واحدة واما اذا كانت من جهتين مختلفتين فلا يوجب الارتباط اصلا بين معلوليهمافلا يكون تلازم بل تصاحب اتفاقى فى الوجود مع جواز الانفكاك والقياس المذكور غير منتج لعدم تكرر الحد الاوسط لان الحد الاوسط فى الصغرى هو تحقق العلة من جهة وفى الكبرى من جهة اخرى فلم يتكرر ولو اخذ من جهة واحدة لم يصدق الكبرى لجواز كون العلة علة للاخرى من جهة اخرى (ولك ان تقول نحن نجرى الكلام بين الجهتين بان علتهما اما واحدة لاتغاير بينهما اصلا اوواحدة لكن من جهتين فعلى الاول يثبت التلازم واذا ثبت التلازم بين الجهتين يثبت بين المعين واما على الثانى فننقل الكلام الى الجهتين بان علتهما واحدة بلاتغاير فثبت التلازم اوواحدة من جهتين فيجرى الكلام فيهما الى غير النهاية فيلزم التسلسل فلابدمن الانتهاء الى علة بلاتغاير اصلا فيحصل المطلوب فى مرتبة الانتهاء لان علتهما اذا انتهت الى واحدة نجميع الجهات يكون متحققامعا على وجه اللزوم غير منفك احداها عن الاخرى كما يظهر بالتامل الصادق والفكر الفائق فلا مساغ لتجويز كون الجهة اتفاقية فافهم (الخامس) من المباحث انه وقع الاختلاف بين المنطقيين فى كمية اجزاء الانفصال فبعضهم (قالوا الانفصال الحقيقى لايمكن الابين جزئين) اذ لابد فى الانفصال الحقيقى من الشىء مع نقيضه او مساوى نقيضه لتحقق التنافى صدقا وكذبا فلو تركب من ثلثة اجزاء مثلا فالجزء الثالث اما ان يكون صادقا او كاذبا فعلى الاول يكون مع الجزء الصادق فى المنفصلة الحقيقية وعلى الثانى مع

الجزء

الجزء الكاذب فيها فلم يعاند الاول اذا كان معه لم يعاند الثاني اذا كان معه ولابد في الانفصال الحقيقي من المعاندة بين اجزائه فصار الثالث لغوا فثبت انه لايمكن الا بين جزئين فان قلت يمكن التركيب من ثلثة بان يكون الانفصال بين مجموع الثلثة ولايرتفع معا ليس دليل يدل على بطلانه قلت ان الانفصال الحقيقي يتركب من الشيء ونقيضه اومساوي نقيضه والنقيض لايكون الا واحدا ولذا لايكون التركيب فوق الاثنين ولك ان تقول لم لايجوز ان يتركب من الشيء ومن شيئين كل واحد منهما اخص من نقيضه (بخلاف مانعة الجمع) فانه يتركب من ثلثة اجزاء ايضا كقولنا هذا الشيء اما حجر اوشجر او حيوان (لايقال قد يكون المنفصلة ايضا ذات اجزاء كثيرة متناهية كقولنا هذا العدد اما زائد او ناقص او مساو اوغير متناهية كقولنا هذا العدد اما اربعة اوخمسة اوستة الى غير النهاية لانانقول هذه القضية في الظاهر وان كانت منفصلة حقيقية مركبة من اجزاء كثيرة لكن في الحقيقة منفصلة مركبة من حملية ومنفصلة اذ معناها اما ان يكون هذا العدد زائدا واما ان يكون ناقصا واما ان يكون مساويا الا انه بسبب حذف احد حرفي الانفصال توهم تركيبها من ثلثة اجزاء وليس كذلك (ومانعة الخلو) يعني بخلاف مانعة الخلو فانها ايضا تتركب من ثلثة اجزاء كقولنا هذا الشيء اما لاحجر اولاشجر اولاحيوان (وذهب جماعة) من المنطقيين (الى ان الانفصال مطلقا) سواء كان حقيقيا او مانعة الجمع او مانعة الخلو (لايحصل الا من اثنين لا ازيد منهما) بان يكون ثلثة او اربعة (ولا انقص) منهما بان يكون واحدا واستدلوا بان الانفصال لابد فيه من تغاير بين الطرفين كما هو الظاهر فاذا تركب من فوق الاثنين مثلا من ثلثة اجزاء وفرض واحد منهما احد طرفيه فالطرف الاخر اما الثاني او الثالث او احدهما لاعلى التعيين فان كان الاول فيتم الانفصال بالاول والثاني وان كان الثاني فيتم الانفصال بالاول والثالث ويصير الثالث على التقدير الاول زائدا والثاني على تقدير الثاني زائدا بل بلافائدة وان كان الثالث ففي الحقيقة الانفصال بين الحملية والمنفصلة لابين الاجزاء الثلاثة فلايكون الا بين الشيئين وهو المط (ومثل كل مفهوم اما واجب او ممكن او ممتنع) في الحقيقية ومثل هذا الشيء اما ان يكون شجرا اوحجرا اوحيوانا في مانعة الجمع ومثل هذا الشيء اما ان يكون لاشجرا اولاحجرا اولاحيوانا في مانعة الخلو كل منها (مركب من حملية ومنفصلة) هذا دفع ان هذه القضية منفصلة حقيقية مركبة ممافوق اثنين فانتقض ماقال جماعة من ان الانفصال مطلقا لايكون الا بين اثنين ووجه الدفع ان هذه القضية وان كانت في الظاهر مركبة من ثلثة اجزاء لكنها في الحقيقة مركبة من اثنين احدهما حملية والاخر منفصلة اذ حاصل معناها كل مفهوم اما واجب او كل مفهوم اما ممكن او ممتنع الا انه لماحذف احد حرفي الانفصال توهم التركيب من ثلثة اجزاء ويمكن ان يقال انها مركبة من حمليتين ثانيتهما مرددة المحمول بان يكون معناها كل مفهوم اماواجب واما كل مفهوم ممكن او ممتنع وفي اللفظ ان كان مغايرا للاول في الحال لكنه في المال واحد ومرجع هذا في الواقع الى ان اما كل مفهوم واجب اولا فان لم يكن فهو اماممكن او ممتنع فهذه منفصلة مانعة الخلو متساوية لنقيض الحملية الا انه حذف واقيمت مقامه (وزعم بعضهم) اي بعض المنطقيين (انه) اي

الانفصال (مطلقا) سواء كان حقيقيا او مانعة الجمع او مانعة الخلو (يمكن تركبه) اى تركب الانفصال (من اجزاء فوق اثنين) لان الامثلة المذكورة شاهدة عليه وصرفها عن الظاهر تكلف (والحق) فى المذاهب المذكورة (هو) اى الحق المذهب (الثانى) وهو عدم جواز التركيب مطلقا من فوق اثنين وعليه شارح المطالع (لان الانفصال نسبة واحدة) لا متعددة (والنسبة الواحدة لاتتصور الابين اثنين) فالانفصال مطلقا لايتصور الابين اثنين لازيد ولا انقص فالاجزاء اذا زادت على اثنين لم يبق الشرطية واحدة كما اذا تعدد الموضوع والمحمول يتعدد الحملية لان النسبة بين الامور المتكثرة لايكون الا متكثرة لا واحدة فالشرطيات التى فيها اجزاء زائدة على اثنين كما فى الامثلة المذكورة منفصلات متعددة او مركبة من حملية ومنفصلة (وماقيل) القائل الفاضل اللاهورى السيالكوتى (انه) اى الشان (فيه) اى فى الدليل المذكور (مصادرة على المطلوب) وهو جعل الدليل عين المدعى بحيث لايكون التغاير بينهما (لانه) اى القائل المستدل (ان اراد كل نسبة واحدة انفصالية او غيرها) لا تتصور الابين اثنين (فهو) اى المراد (محل النزاع) بين المنكر والمقر اذ الكبرى مشتملة على المدعى فمن ينكر ان النسبة الانفصالية لاتتصور الابين اثنين كيف يسلم هذه الكلية (والا) اى وان لم يرد العموم بل اراد ان غير النسبة الانفصالية لايتصور الابين اثنين (فلا ينفع هذه) اى الارادة للمطلوب اذ المطلوب ان النسبة الانفصالية لا تتصور الابين اثنين ولم يثبت بالدليل لعدم اندراجه تحته فحاصل ان هذا الدليل غير تام لان فيه توقف الدليل على المدعى اذ العلم بكبراه موقوف على العلم بالمدعى لان العلم بان كل نسبة واحدة سواء كانت اتصالية او انفصالية لاتتصور الابين اثنين موقوف على العلم بان النسبة الانفصالية لاتتصور الابين اثنين فيتوقف الدليل على المدعى والمدعى موقوف عليه فيلزم الدور (فمدفوع بما) اى بالجواب الذى (يدفع به) اى بذلك الجواب (لزومها) اى لزوم المصادرة (فى كبرى) الشكل (الاول) يعنى كما يورد بلزوم المصادرة فى كبرى الشكل الاول ويجاب بجواب يدفع هذه المصادرة ايضا وتقرير المصادرة هناك ان كلية الكبرى موقوفة على النتيجة والنتيجة موقوفة عليها فيلزم المصادرة مثلا فى قولنا العالم متغير وكل متغير حادث وعلم كل متغير حادث موقوف على العلم بكون العالم حادثا لانه من جملة المتغير والعلم به موقوف على العلم بهذه الكلية والجواب عنها بالفرق بين الاجمال والتفصيل اى العلم بالنتيجة موقوف على العلم بالاجمال وهو كلية الكبرى مع قطع النظر عن خصوصية ذات الاصغر ولايتوقف علم هذه الكلية على علم هذه الخصوصية فكما يجاب هناك كذلك يجاب ههنا بان علم الخصوصية بان النسبة الانفصالية لاتتصور الابين اثنين موقوف على العلم بالعموم وهو كل نسبة واحدة لاتتصور الابين اثنين وعلم العموم لايتوقف على العلم بهذه الخصوصية (فتامل) قال فى الحاشية فيه اشارة الى ان هذا الدفع انما يتم لو اعترض بلزوم المصادرة واما لو اعترض على منع كلية الكبرى بان يقال انها نظرية لابد لها من دليل فلايتم بل لابد من التمسك بدليل او دعوى بداهته انتهى حاصل ان الدفع بالجواب الذى يدفع لزوم المصادرة فى كبرى

الشكل

الشكل الاول ينتم لو اعترض بلزوم المصادرة كما قال القائل واما اذا اعترض بانالانم ان كل نسبة واحدة انفصالية كانت او غيرها لاتتصور الابين اثنين اذهو نظرية ولابد لاثبات النظرى من دليل فالدفع بالجواب المذكور غير تام كماهو الظاهر بل لابد للدفع من التمسك بدليل يثبت بها هذه الكلية اودعوى بديهته بان يقال هذه الكلية بديهية غير محتاجة فى اثباتها الى دليل فافهم ولما بين المصنف رح الكمية فرع عليه بيان الكيفية وقال (فالحقيقية المنفصلة لاتتركب الامن قضية ومن نقيضها) اى نقيض هذه القضية (اومن مساويه) اى مساوى نقيض قضية كقولنا اماهذا العدد زوج اوليس بزوج اذ فى الحقيقة بكون التنافى بين جزئيهما صدقاوكذبا معافيستلزم كل واحد من جزئيها نقيض الآخر لامتناع الجمع بينهما ويستلزم نقيض كل واحد عين الآخر لامتناع الخلو عنهما فان كان احد جزئيها نقيض الآخر فلاشك فى صدقها وان لم يكن فلابد من ان يكون مساويا لنقيض الآخر والالم يصدق الحقيقية اذحينئذ لايخلو من ان يكون مقابل احد جزئيها مباينا لنقيضه اواعم او اخص منه فان كان الاول لم يبق التنافى بين اجزاء الحقيقية كذباو يرتفعان معا لان القضية اذا ارتفعت يصدق نقيضها فارتفع المبائن له فيلزم ارتفاع جزئى الحقيقية وهما القضية ومباين نقيضها ويجتمعان معافيما اذا ارتفع نقيض القضية ووجد المباين مع القضية فيلزم اجتماع جزئى الحقيقية فلم يبق الحقيقية حقيقية وان كان الثانى فيمكن الاجتماع لان الاعم من النقيض يجوز صدقه بدون النقيض فيمكن صدقه مع القضية فيجتمعان وان كان الثالث فيمكن الارتفاع اذ يجوز كذب القضية والاخص من النقيض بدون النقيض فيوجد النقيض ولم توجد القضية والاخص من نقيضهافيرتفعان معا ولابد فى الحقيقية من عدم الاجتماع وعدم الارتفاع وهما لايوجدان الابين القضية ونقيضها او مساويه فلا يتركب الامن قضية ومن نقيضها او مساويه وهو المطلوب (لايقال ان قولنا اماهذا العدد زوج اولازوج منفصلة حقيقية وليست بمركبة من قضية ونقيضها ولامساويه بل مركبة منها ومن الاخص من نقيضها اذهى مركبة من حملية ومعدولة وهى اخص من السالبة البسيطة التى نقيضها وهى قولنا العدد ليس بزوج لانانقول ان القضية الثانية مساوية لنقيض الاول فان الموجبة المعدولة مساوية للسالبة البسيطة عند وجود الموضوع وههنا كذلك لاتحاد الموضوع بين الموجبة الاولى والثانية اذ لايصدق قولنا هذا العدد ليس بزوج عند عدم الموضوع لامتناع الاشارة بهذا الى المعدوم فالحكم بسلب الزوجية من العدد المعدوم ليس نقيضا لقولناهذا العدد زوج فافهم (ومانعة الجمع) تتركب (منها) اى من قضية (ومما) اى من قضية اخرى (هو) اى القضية وتذكير الضمير باعتبار لفظ الموصول (اخص من نقيضها) اى من نقيض هذه القضية لان مقابل احد جزئيها ان كان نقيضه اومساويه صارت حقيقية وان كان اعم اومباينا جاز الجمع بينهما كما عرفت فلم يبق الا كونه اخص من نقيضها كقولنا هذا الشیٔ اماشجر او حجر فحجر اخص من نقيض شجر لوجوده فيه وفى غيره (ومانعة الخلو تتركب منها) اى من قضية (ومما هو) اعم من نقيضها لانه اذا لم يكن اعم فلايخلو من ان يكون اخص منه اومساويا له اومباينا فعلى الثانى يكون

حقيقية وعلى الاول والثالث يمكن الارتفاع معافلم يبق مانعة الخلو (هذا) اى خذ واحفظه فها اسم فعل وذا اسم اشارة بمعنى خذ ويجوز ان يكون اسم اشارة مع حرف التنبيه وخذ محذوف وهذا مفعوله (السادس) من المباحث (ان منهم) اى من المنطقيين (من ادعى اللزوم الجزئى بين كل امرين) سواء كان بينهما علاقة اولا (حتى) ادعى اللزوم (بين النقيضين) وقال احد النقيضين قد يكون لازما للآخر واذا كان كذلك (فلا يصدق السالبة اللزومية) التى حكم فيها بسلب اللزوم (بل) لا يصدق (الموجبة الحقيقية) المنفصلة التى حكم فيها بالتنافى بين الجزئين على جميع التقادير (بل) لا يصدق (الاتفاقية) التى حكم فيها بالاتفاق المحض (الكليات) قال فى الحاشية بالرفع صفة للثلث المذكور اى لا يصدق الكلية من هذه القضايا الثلث واما صدق الجزئية فلا مانع له اما عدم صدق السالبة اللزومية الكلية فلانها يحكم فيها بسلب اللزوم على جميع التقادير واذا كان اللزوم الجزئى بين كل امرين يثبت اللزوم بينهما على بعض التقادير فكيف يصح الحكم بسلب اللزوم بينهما على جميع التقادير واما عدم صدق الموجبة الحقيقية فلانها يحكم فيها بالتنافى على جميع التقادير واذا ثبت اللزوم على بعضها فلا يكون التنافى على جميعها واما عدم صدق الاتفاقية فلانها يحكم فيها بالاتفاق المحض بين الجزئين على جميع التقادير من غير لزوم فاذا ثبت اللزوم على بعضها لم يبق الاتفاق المحض على جميعها وايضا قال فى الحاشية وانت لو تدبرت البحث الثانى من التتمة وتذكرت ما فيه علمت ان ههنا يرد ما يرد لكن الامر سهل انتهى قيل والايراد الذى يظهر من تذكر المبحث الثانى من التتمة وهو ان اللزوم بين الشيئين لا ينافى الانفصال بينهما لجواز ان يكون المقدم محالا طرد النقيضين فيصدق اللزوم والمحال يستلزم المتنافيين وقيل فى سهولة الامر انه لا يحسم مادة الاشكال كما هو ظاهر (وبرهن عليه) اى استدل على اللزوم الجزئى بين الامرين (بالشكل الثالث وهو) اى الشكل الثالث (كلما تحقق مجموع الامرين تحقق احدهما) اى احد الامرين (وكلما تحقق مجموع الامرين تحقق الاخر) منهما فينتج بعد حذف الحد الاوسط قد يكون اذا تحقق احد الامرين تحقق الاخر (بل) برهن عليه (بالاول) اى بالشكل الاول (بعكس الصغرى) بان يؤخذ عكس صغرى الشكل الثالث هكذا قد يكون اذا تحقق احدهما تحقق المجموع وكلما تحقق المجموع تحقق الاخر فينتج قد يكون اذا تحقق احدهما تحقق الاخر وهذا هو اللزوم الجزئى بينهما وما قيل ان الصغرى اتفاقية لعدم العلاقة فلا ينتج اللزومية مدفوع بان صغرى الشكل الاول عكس صغرى الشكل الثالث وهى لزومية وعكس اللزومية لزومية فيكون لزومية فينتج لزومية وقد يجاب عن البرهان بان صغرى الشكل الثالث ايضا اتفاقية لان اللزوم عن جانب الكل للجزء غير ظاهر اذ الكل ليس علة موجبة للجزء ولا العكس ولا معلولى علة واحدة بحيث يوجب الاقتضاء بينهما وليس المجموع جزأ اخيرا للعلة التامة لاحدهما ولا بالعكس بل احدهما علة ناقصة لمجموع الجزئين والعلة الناقصة لا تستلزم معلولها لانتفاء جهة اللزوم (فرام التفصى عنه) اى فقصد الخلاص عن هذا الاشكال برد ما برهن به عليه (بعض المحققين) كشارح المطالع (بان المجموع انما يستلزم الجزء لو كان لكل من

الاجزاء مدخل فى الاقتضاء) اى اقتضاء المجموع للجزء ضرورة ان لكل من الاجزاء دخلا فى
تحقق المجموع فبالاولى ان يكون له دخل فى اقتضائه وتاثيره (ومن البين) اى الظاهر
(ان الجزء الآخر لادخل له) اى لذالك الجزء (فيه) اى فى الاقتضاء (بل يجرى) هذا الجزء
(مجرى الحشو) اى اللغو فان الانسان واللاانسان مثلا لايستلزم الانسان ولااللاانسان
(حاصله ان المجموع انما يستلزم الجزء لو كان لكل واحد من اجزائه مدخل فى اقتضاء
ذلك الجزء اذكل واحد من الاجزاء له دخل فى تحقق المجموع فبالاولى ان يكون له دخل فى
اقتضائه وتاثيره ومن البين ان الجزء الاخر لادخل له فى اقتضاء المجموع وذلك الجزء بل
وقوعه فى الاستلزام وقوع اجنبى يجرى مجرى الحشوفان الانسان واللاانسان لايستلزم
الانسان ولا اللا انسان نعم المتلازمان متصادقان بحسب الالتزام لكن الكلام فى اللزومية
فى نفس الامر هذا ماافاده شارح المطالع ومعنى قوله المتلازمان متصادقان بحسب الالتزام
اهان الموضوع لو التزم وجوده يتحقق الملازمة بين الكل وكل واحد من الجزئين ضرورة ان لكل
واحد منهما دخلا فى وجوده ولو جوده دخل فى الاقتضاء المذكور لكن يجوز ان يكون وجوده محالا
فلايكون اللزوم بينهما فى نفس الامر والكلام فيه بحسب نفس الامر فتلخيص الكلام انه ان
اريد من استلزام الكل للجزء الكل من حيث هو هو باعتبار الجزئين ليستلزم الجزء كما فى قولنا
كلما وجد الجسم وجد الهيولى والصورة بمعنى ان لكل واحد من اجزائه بذاته دخل فى الاستلزام
فمسلم لكن تحققه فى جميع افراد المجموع ممنوع وان اريد ان الكل يستلزم الجزء سواء كان
لكل واحد من اجزائه دخل بذاته اى بلاواسطة ام لافتكرر الاوسط فى الشكل المذكور ممنوع فان
المجموع فى الصغرى وهو قولنا كلما تحقق مجموع الامرين تحقق احدهما يجوز ان يستلزم باعتبار
جزء واحد ولادخل فيه لجزء آخر وفى الكبرى وهى قولنا كلما تحقق مجموع الامرين تحقق الآخر
باعتبار الجزء الذى هو غيره وهذا ليس باستلزام حقيقة وانما هو متكرر فى القول فالمجموع من
النقيضين ليس بمستلزم للجزء حقيقة اذالمستلزم لاحدهما ليس الامر الاخر ولا المجموع اذلا دخل
للجز الاخر بل المستلزم هو نفسه ولايتكرر الاوسط لان المراد فى الصغرى احد الجزئين وفى
الكبرى الجزء الاخر فحينئذ وقوع الجزء الاخر حشو فالمجموع من حيث هو مجموع لايستلزم
بل انما يستلزم باعتبار احد الجزئين والتفصيل فى شرح جدى مولانا عبدالحق قدس سره
(فيه) اى فى النقض نظر وهو (ان اللزوم بين الشيئين لايقتضى الاقتضاء) بان يكون
الملزوم مقتضيا للازم (والتاثير) بان يوثر احدهما فى الاخر اذليس كون الملزوم مقتضيا
وموثرا فى اللازم ضروريا فضلا من ان يكون لاجزائه اقتضاء وتاثير فيه (فانه) اى اللزوم
(عبارة عن امتناع الانفكاك) بين الملزوم واللازم وان لم يوثر الملزوم فى اللازم (فارتباط
الامرين) اللذين بينهما لزوم (بهذا النمط) اى بطريق امتناع الانفكاك (كاف فيه)
اى فى اللزوم حاصله ان استلزام الكل للجزء مما لا يقبل النزاع فانه انما يصير بامتناع

الانفكاك ولاشبهة فى امتناع انفكاك الجزء من الكل ومن المعلوم ان الكل ليس بعلة للجزء بل الامر بالعكس فكيف يكون الاقتضاء والتاثير فيما نحن فيه فالقول بان يكون للجزء دخل فى اقتضاء الكل له وتاثيره فيه امر زائد لافائدة فيه والقول الفيصل فى هذا المقام منقول فى بعض الشروح ولمخافة التطويل تركناه (قال الشيخ) ابن سينا (اذافرض المقدم مع عدم التالى استلزم عدم التالى فقال) اى الشيخ (يستلزم المجموع للجزء) تاييد لكلام الناظر وتقوية له بما قال الشيخ من ان المقدم اذا فرض مع عدم التالى استلزم عدم التالى ولم يقيد بشئ من الاقتضاء والتأثير فعلم منه استلزام المجموع للجزء بدون الاقتضاء والتاثير وكانه قال باستلزام المجموع للجزء بدون الاقتضاء والتاثير فاندفع التفصى وثبت اللزوم الجزئى (ورام التفصى بعضهم) اى بعض المنطقيين (بانالانم تلك الكلية) وهى كلما تحقق مجموع الامرين تحقق احدهما (لجواز استحالة المجموع) بان يكون المجموع محالا كمجموع الانسان واللاانسان (فعلى تقدير ثبوته) اى ثبوت هذا المجموع (ينفك عن الجزء) ولايلزم من تحققه تحقق الجزء لاستلزام المحال محالا فلا يصدق الكلية (وهو) اى التفصى بهذا الجواب (الحق) اذلا يرد عليه شئ ولك ان تقول ان مناط اللزوم نفس اقتضاء الملزوم لامتناع انفكاك اللازم سواء كان الملزوم محالا اوممكنا يقتضى ان لاينفك عن الاجزاء وان كان فى الاول على سبيل التجويز فيفيد اللزوم الجزئى على سبيل التجويز ايضا فلا يكون تلك الكلية مجزومة وهذا القدر يكفى للمحذور وان ادعى بانه يجوز ان يكون هذا الاستلزام بطريق الوجوب فلا يفيد المحذور لكن هذا الادعاء مكابرة ضرورة ان الاستلزام بين المتنافيين ان صح لايفيد الوجوب كمايظهر بالتامل فتامل (بقى شئ وهو) اى الشئ (انا ندعى ذلك اللزوم) اى اللزوم الجزئى (بين كل امرين واقعين) ثابتين فى نفس الامر موجودين فى الواقع (ونبرهن عليه) اى على ذلك اللزوم (باخذ تلك الكلية) وهى كلما تحقق مجموع الامرين تحقق احدهما (باعتبار التقادير الواقعية) هكذا كلما تحقق مجموع الامرين فى الواقع تحقق احدهما فيه وكلما تحقق مجموع الامرين فى الواقع تحقق الاخر فيه فينتج قد يكون اذا تحقق احدهما فى الواقع تحقق الاخر وهذا هو اللزوم الجزئى بين الامرين الواقعين على بعض التقادير الواقعية ولامساغ للمنع فيه واذاثبت هذا (فيبطل الاتفاقية الكلية الخاصة) التى حكم فيها بصدق الطرفين بان يصدق التالى على جميع تقادير المقدم فى الواقع من غير علاقة اذ ثبوت اللزوم على الجزئى على بعضها يبطلها لامحالة (فتامل) قال فى الحاشية فيه اشارة الى ان الحكم فى الاتفاقية الخاصة بصدق التالى على جميع تقادير المقدم باعتبار الواقع واللازم حينئذ صدق التالى على جميع التقادير الواقعية للمقدم وبينهما فرق لايخفى وفيه مافيه انتهى (حاصل ان الاتفاقية الخاصة يحكم فيها بصدق التالى على جميع تقادير المقدم باعتبار الواقع وان لم يكن ذلك التقدير واقعة فى نفسها واللازم على تقدير اخذ الكلية باعتبار التقادير الواقعية صدق التالى على جميع التقادير الثابتة فى الواقع الممكنة الاجتماع مع المقدم وبين هذين المعنيين فرق فانه فى الاول

الواقع

الواقع ظرف للمقدم لا التقادير بخلاف الثانى فان الواقع فيه ظرف التقادير وفى الاول عموم التقادير وفى الثانى الخصوص فاللزوم الجزئى على التقادير الواقعية لايبطل الاتفاقية الخاصة المعتبرة فيها التقادير باعتبار الواقع نعم لو كان اللزوم على بعض التقادير باعتبار الواقع يبطلها وقوله وفيه مافيه اشارة الى انا ناخذ الكلية باعتبار التقادير الواقعية والحكم فى الاتفاقية الخاصة بصدق الطرفين باعتبار التقادير الواقعية بدون العلاقة واذا ثبت اللزوم الجزئى على بعضها بطل الاتفاقية ولايخفى مافيه (والاولى ان يقال فى توجيهه ان التقادير الواقعية بعض من التقادير التى باعتبار الواقع والسلب الجزئى رافع للايجاب الكلى فاللزوم الجزئى باعتبار التقادير الواقعية ايضا ينافى الاتفاق المحض الكلى بهذا المعنى والفرق غير نافع فافهم *

(فصل فى التناقض) الذى هو من احكام القضايا (كل امرين) سواء كانا مفردين اوقضيتين (احدهما) اى احد هذين الامرين (رفع) للامر (الاخر فهما) اى فهذان الامر ان (نقيضان) بان يكون كل واحد منهما نقيض الاخر والمرفوع نقيض الرفع والرفع نقيض المرفوع (ومن ثمة) اى من اجل كون كل امرين اذا كان احدهما رفع الاخر فهما نقيضان (قالوا) اى المنطقيون (ان التناقض من النسب المتكررة) وهى عبارة عن نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى هى معقولة بالقياس الى الاولى ويقال لها الاضافة كالاخوة والقرب والبعد والابوة والبنوة (فان قلت ان المشهور نقيض كل شئ رفعه فلا يكون من النسب المتكررة (قلت تسامحوا فى العبارة وصرحوا بما قالوا لايقال ان تفريع كون التناقض من النسب المتكررة على كون كل من الرفع والمرفوع نقيضا يقتضى عدم كونه منها على تقدير كون الرفع نقيضا للايجاب دون العكس مع انه ليس كذلك بل يكون على هذا التقدير ايضا من النسب المتكررة فان كون الشئ رفعا الشئ لايتصور بدون ان يكون الاخر مرفوعا وكونه مرفوعا لايتصور بدون ان يكون الشئ رفعا له وان لم يسم المرفوع نقيضا لانانقول ليس المراد ان قولهم لايستقيم الاعلى غير ذلك بل المراد يستقيم على هذا وان كان مستقيما على غير ذلك ايضا (و) قالوا (ان لكل شئ نقيضا) واحدا وقال فى الحاشية فان الكلام فى النقيض الصريح والافيجوز تعدد اللازم المساوى ولم ينكره احد انتهى (يعنى ان الكلام فى النقيض الصريح بانه واحد اومتعدد وان لم يرد النقيض الصريح بل اعم منه ومن اللازم المساوى له فيجوز تعدد النقيض بتعدد اللازم المساوى لم ينكره احد بل هو مسلم الثبوت عند كل احد فالرفع الواحد لايكون الارفعا للواحد وهو نقيضه وكذا المرفوع لايكون رفعه الاواحدا وهو نقيضه وظاهر هذا يقتضى توقف وحدة النقيض على كون المرفوع والرفع نقيضين مع انه ليس كذلك بل من يقول بكون الرفع فقط نقيضا يقول بوحدة النقيض ايضا الان يوجه بالتوجيه السابق فتذكره (وما قيل ان التصورات لانقائض لها) اى التصورات (فهو بمعنى آخر) هذا دفع توهم عسى ان يتوهم ان المنطقيين قالوا ان التصورات لانقائض لها وما قال المصنف رحمه الله يدل على انهم قالوا لابد من النقيض لكل شئ حتى التصورات

فما وجه الموافقة بين القولين وجه الدفع ان ماقيل ان التصورات لانقائض لها ليس المراد منه نفى النقائض لها بالمعنى الذى ذكره المصنف رحمه الله وهو كل امرين احدهما رفع الآخر فهما نقيضان فان مفهوم الفرس نقيض مفهوم اللافرس وبالعكس بل المراد منه معنى آخر كما قال فى الحاشية وهو التدافع فى التحقق قاله المتكلمون وعليه بنوا تعريف العلم بانه صفة توجب لمحلها تمييزا بين المعانى ولايحتمل النقيض كمافى شرح المواقف انتهى (حاصله ان التناقض المنفى فى التصورات بمعنى التدافع فى التحقق وهو تمانع القضيتين صدقا وكذبا وبهذا المعنى لايوجد فى التصورات وهذا معنى آخر غير المعنى الذى ذكر اولا ولامساغ لنفيه فى التصورات فالتناقض فيها بان يعتبر مفهومات منها فى نفسه بدون صدقه على شئ ويضم اليه النفى فيحصل مفهوم آخر وهو نقيضه ولما لم يعتبر فيه الصدق على شئ اصلا لم يوجد التناقض الذى بحسبه فيها وهو يوجد فى القضايا ولانقائض بهذا المعنى للتصورات قوله قاله المتكلمون اى قال هذا المعنى المتكلمون وعلى هذا المعنى بنوا تعريف العلم بانه صفة اى امر قائم بالغير يوجب تلك الصفة اى الامر القائم بمحلها اى بموضوعها تمييزا بين المعانى اى بين ماليس من الاعيان المحسوسة بالحواس الظاهرة ولايحتمل النقيض اى لايحتمل متعلق التمييز نقيض ذلك التمييز والعلم على قسمين تصديق يقينى ولاشك فى عدم احتماله للنقيض وتصور فهو ايضا لايحتمل النقيض اذلا نقيض له بهذا المعنى المذكور والذين قالوا لانقائض للتصورات بينوا ذلك بان المتناقضين هما المفهومان المتمانعان لذاتيهما ولاتمانع فى التصورات فان الانسان واللا انسان والفرس واللافرس مثلا لاتمانع بينهما الا اذا اعتبر ثبوتهما لشئ فيحصل منهما قضيتان متنافيتان نحو زيد انسان وزيد ليس بانسان والتمانع بينهما انما هو بملاحظة النسبة الايجابية والسلبية بعد رعاية شرائط التناقض فصارا تصديقين فوجد التناقض بين التصديقات لا التصورات واطلاق النقيض على اطراف القضايا سواء اخذت تلك الاطراف بمعنى السلب او العدول كما وقع فى بعض الكتب مجاز مبنى على هذا التأويل ولو قيل المتناقضان هما المفهومان المتنافيان لذاتيهما سواء كان التنافى فى التحقق او الانتفاء كما فى القضايا اوفى المفهوم بانه اذاقيس احد المفهومين الى الآخر كان اشد بعدا مما سواه كمفهوم الفرس واللافرس ومعنى ان رفع كل شئ نقيضه اعم من ان يكون رفعه فى نفسه اورفعه عن شئ فيوجد التناقض بالمعنى الواحد المذكور فى التصورات والتصديقات فالنزاع لفظى مبناه على تفسير معنى التناقض فافهم واحفظه (وههنا) اى فى مقام التناقض (شك وهو) اى الشك (انا اذا اخذنا جميع المفهومات) سواء كانت موجودة اومعدومة (بحيث لايشذ عنها) اى عن الجميع (شئ) وهو مفهوم من المفهومات بل يؤخذ كلها اجمع (فرفعه) اى رفع ذلك الجميع (نقيضه) اى نقيض الجميع (وذلك) الرفع الذى هو نقيضه (داخل فى الجميع) بناء على الفرض المذكور لانه من جملة المفهومات واخذ جميعها فيؤخذ الرفع ايضا لانه جزء من الجميع كله واذا كان الرفع الذى هو الجزء نقيض الجميع (فيلزم كون الجزء نقيض الكل وهو) اى كون الجزء نقيض الكل (محال) لان جزء الشئ يكون مقوما له

ويقتضى الجمعية معه والنقيض يقتضى عدمه (ومثله) اى مثل الشك المذكور (يورد على تغاير النسبة للمنتسبين) وتأخر النسبة عنهما تقريره ان المنطقيين قالوا ان النسبة متغايرة للمنتسبين لايكون عينا ولاجزأ من احدهما واذا اخذ جميع المفهومات بحيث لايترك عنها شئ ونسبنا هذا الجميع الى جزئه يتحقق النسبة بينه وبين الكل وتلك النسبة داخلة فى الجميع الذى هو الكل فصار هو احد المنتسبين فلا يكون النسبة ههنا مغايرة للمنتسبين بل جزأ لاحدهما فبطل القول بتغاير النسبة للمنتسبين وتحرير الايراد على قولهم ان النسبة متأخرة عن المنتسبين بانه اذا اخذ جميع المفهومات بحيث لايشذ شیٔ منها فلاشك ان لهذا الجميع نسبة الى كل واحد واحد من اجزائه وهذه النسبة داخلة فى الجميع على الفرض المذكور وجزئه والجزءُ يكون مقدما على الكل فيكون النسبة مقدمة على احد المنتسبين فبطل القول بتاخرها عنها (وحله) اى حل الشك المذكور (ان اعتبار جميع المفهومات لايقف) هذا الاعتبار (عند حد) لايتجاوز عنه (وعدم الزيادة يقتضى الوقوف الى حد بحيث لايتجاوز عنه (فاخذ الجميع كذلك) يعنى بحيث لايشذ عنه شئ ولا يتجاوزه (اعتبار للمتنافيين) اى عدم الشیء ووجوده (حاصل ان المفهومات غير متناهية بالقوة بمعنى انها لاتقف عند حد كاجزاء الجسم المتصل عند الحكماء ومراتب الاعداد لاتقف عند حد فاخذ المفهومات بحيث لايشذ عنها شیء موجب لعدم الزيادة والوقوف عند حد لايمكن الزيادة عليه فيكون متناهية فاخذها كذلك اعتبار المتنافيين وهو التناهى وعدمه اذ عدم الشذوذ يقتضى عدم امكان الزيادة والتناهى وكون المفهومات غير متناهية يقتضى امكان الزيادة وعدم التناهى فالمفروض مشتمل على المتنافيين واعتبار المتنافيين محال فلايكون لهذا المجموع مصداق حتى يكون كلاسلبيه جزأ منه وليس فى الذهن الا المفهوم الاختراعى المركب من المتنافيين وهو محال فى الخارج فجاز ان يستلزم محالا فلايلزم الخلف ويستنبط من هذا المقال جواب عن تحرير الايراد على تأخر النسبة عن المنتسبين فافهم وقد يجاب بان الجزئية والنقيضية من جهتين مختلفتين فالرفع من حيث انه مفهوم من المفهومات جزءٌ داخل فيها ومن حيث انه رفع لذلك المجموع نقيضه وكذا النسبة حيث انها آلة لملاحظة حال الجزء والكل متأخرة عن الطرفين ومن حيث انها ملحوظة بعنوان مفهوم النسبة داخل فى الجميع (فتدبر) لعل اشارة الى ماقيل من ان كون اعتبار المفهومات من حيث الاجمال واقفة عند حد لاينافى كون اعتبار المفهومات من حيث التفصيل بحيث لايقف عند حد ولما اراد ان يبين تناقض القضايا فقال (وتناقض القضيتين اختلافهما) اى اختلاف القضيتين (بحيث يقتضى لذاته صدق كل واحدة) من القضيتين (كذب الاخرى وبالعكس) اى كذب كل واحدة منهما صدق الاخر فالضمير فى لذاته فى هذه العبارة راجع الى الصدق لاالى الاختلاف اذلامعنى له كما قال شارح المطالع انه ربما يقع فى عباراتهم اختلاف القضيتين بحيث يقتضى لذاته صدق احداها كذب الاخرى وحينئذ يكون الضمير فى لذاته راجعا الى الصدق لا الى الاختلاف اذ لا معنى له انتهى كلامه يعنى لامعنى لعود الضمير فى لذاته الى الاختلاف لان المقتضى فى هذه العبارة هو الصدق لا الاختلاف

والانتضاء صفة له ولا معنى لان يكون صفة الشيء ثابتة لغيره بالذات لا له كما لا يخفى وما وقع فى عبارة البعض من ان التناقض اختلاف القضيتين بحيث يقتضى لذاته صدق احداهما كذب الاخرى او بحيث يلزم لذاته من صدق كل كذب الاخرى فالضمير فيهما عائد الى الاختلاف اذ المقتضى هو لا غير والصدق والكذب مقتضياه والمص رحمه الله عدل عنه للاحتراز عن المسامحة لان قوله لذاته معناه لصورته والاختلاف لا صورة له وانما هى للقضية والصدق والكذب وان كانا مثل الاختلاف لكن لما لم يكونا خارجين عن القضية صار حالهما كحال القضية فالمراد منه ان صورة صدق كل منهما مع قطع النظر عن خصوصية المراد تقتضى صورة كذب الاخرى وبالعكس كذلك فخرج عنه زيد انسان وزيد ليس بناطق لانه وان كان يستلزم صدق كل منهما كذب الاخرى لكن لا لذاته بل بواسطة استلزام كل منهما نقيض الاخرى وكذا اخرج اختلاف الموجبة الكلية والسالبة الكلية نحو كل انسان ناطق ولا شيء من الانسان بناطق واختلاف الموجبة الجزئية والسالبة الجزئية نحو بعض الانسان ناطق وبعضه ليس بناطق فان صدق كل منهما وان انتضى كذب الاخرى وبالعكس لكن هذا الاقتضاء ليس لصورتها بل لخصوصية المادة لتخلفها فى نحو كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان ونحو بعض الحيوان انسان وبعضه ليس بانسان فان القضيتين الاوليين كاذبتان والثانيتين صادقتان فلا يكون هذا الاختلاف بحيث يقتضى صدق كل كذب الاخرى بالذات لانه لم يوجد فى جميع المواد فعلم ان ما وجد فى بعضها انما هو بخصوصها لا بالذات (وذلك) اى الاختلاف (حاصل بالايجاب والسلب) بان يكون احدى القضيتين موجبة والاخرى سالبة لا مطلقا بل (اذا كان السلب رفعه) اى رفع الايجاب (بعينه) اى عين الايجاب بان يكون السلب واردا على عين ذلك الايجاب لا على امر آخر سواه فمطلق الاختلاف بالايجاب والسلب لا يوجب التناقض ما لم يرد السلب على ما ورد عليه الايجاب (فلابد) فى التناقض (من اتحاد النسبة الحكمية) والا لم يصدق الحد المذكور (وحصروه) اى حصر المنطقيون اتحاد النسبة الحكمية (فى الوحدات الثمانية المشهورة) يعنى اذا وجدت الوحدات الثمانية وهى وحدة الموضوع ووحدة المحمول ووحدة الزمان ووحدة المكان ووحدة الشرط ووحدة الاضافة ووحدة الجزء والكل ووحدة القوة والفعل اتحد النسبة الحكمية فان لم يوجد واحدة منها لم تتحد النسبة الحكمية (وبعضهم) اى بعض المنطقيين (ادرج بعضها) اى الوحدات من الثمانية (فى بعض) الوحدات منها فلذا ذكر البعض بعضا منها ولم يذكر باقيها فالفارابى اكتفى بثلاث وحدات وحدة الموضوع والمحمول والزمان لحصول وحدة النسبة الحكمية بها وزعم ان وحدة الشرط والجزء والكل مندرجة تحت وحدة الموضوع لاختلافه باختلافها ووحدة المكان ووحدة الاضافة والقوة والفعل مندرجة تحت وحدة المحمول لاختلافه باختلافها كما لا يخفى وبعضهم اكتفى بوحدتين وحدة الموضوع ووحدة المحمول وقال ان اندراج وحدة المكان فى المحمول واعتبار وحدة الزمان براسه غير مناسب فادرجه ايضا فى وحدة المحمول ولما رجعت الوحدات الثمانية الى وحدة النسبة الحكمية اذ باختلاف واحد منها تختلف النسبة فلا حاجة الى

اعتبار

اعتبار النسبة الحكمية (فان قلت قد يكون اذا اختلف كل واحد من المحل والحال والتمييز والآلة والمعلول به لايتحقق التناقض مع وجود الوحدات المذكورة مثل زيد كاتب فى الكاغذ الهندى وليس بكاتب فى غيره وكذا زيد ضارب اى قائما وليس بضارب اى قاعدا وطيب نفسا وليس بطيب تكلما وزيد كاتب بالقلم الواسطى وليس بكاتب بغيره وزيد ضارب عمرا وليس بضارب بكر افالتناقض ههنا ليس بمتحقق لاجتماعهما فلابد من اشتراط هذه الواحدات ايضا مع انهم حصروا الاتحاد فى الوحدات الثمانية فقط (قلت هذه كلها داخلة فى وحدة الشرط اذ المراد بالشرط قيد اعتبر فى الحكم سواء كان وصفا او آلة او محلا اوغير ذلك اويقال الوحدات الثمانية مشهورة فى الكتب وهذه الوحدات متروكة اعتمادا على استخراج المتعلم الفطن ولايذهب عليك انه لابد من اشتراط اتحاد الحمل فى التناقض فوق الوحدات الثمانية الذائعات والالم يتحقق التناقض نحو الجزئى جزئى والجزئى ليس بجزئى فافهم (وههنا شك) اى فى مقام تناقض القضيتين شك (وهو) اى الشك (ان الايجاب نقيض السلب) كما تقرر عندهم (ومن انكره) اى انكر كون الايجاب نقيض السلب وهو الصدر الشيرازى فانه قال نقيض كل شئ رفعه وليس المرفوع نقيضا للرفع (فخرق الاجماع) وفرقه فان الاجتماع منعقد على ان التناقض من الجانبين فقول خارق الاجماع ليس بشئ فيكون الايجاب نقيضا للسلب (وسلب السلب ايضا رفعه) اى رفع السلب ورفع الشئ نقيضه فكان رفع السلب نقيضا له البتة (فلشئ واحد) وهو السلب (نقيضان) احدهما الايجاب والثانى سلب السلب مع انهم قالوا ان لكل شئ نقيضا واحدا (ومن تشبث) اى تمسك (بالعينية) اى عينية الايجاب وسلب السلب وقال باتحادهما فلم يكن حينئذ لشئ واحد الانقيض واحد (فقد اخطأ) وترك طريق الصواب فى ذلك التمسك (فان تغاير المفهوم) اى مفهوم الايجاب ومفهوم سلب السلب (ضرورى) وبديهى فان تعقل الايجاب لايتوقف على تعقل السلب وتعقل سلب السلب يتوقف عليه فكيف يتحدان بل هما متغايران بالضرورة (وهو) اى تغاير المفهوم (حسبى) اى كاف لنا فى الشك اذ التناقض باعتبار المفهوم والكلام فى النقيض الصريح والايجوز تعدد اللازم المساوى (لايقال ان عينية الايجاب لسلب السلب فى المصداق ضرورى ولعل المتشبث اراد هذه العينية فكيف ينسب الخطأ اليه لانا نقول عينية المصداق لايرفع الشك فالتشبث بالعينية فى رفع الشك خطأ لانه ليس بصحيح فى نفسه (نعم الحل) بكسر النون فعل المدح (قال فى الحاشية نعم ههنا فعل مدح لاحرف ايجاب ولاختياره اقترانه مع حسبى حسبى انتهت يعنى لما اقترن هذا الفعل بقوله حسبى وهو يدل على ان الحل بالتشبث بالعينية خطأ وتغاير المفهوم بينهما كاف لنا فى الشك فلابد من حل آخر مختار فعلم ان الحل المذكور بعد هذا الفعل مختار والمختار يكون ممدوحا فدل هذا الاقتران على كون هذا الفعل فعل المدح لافعل الايجاب اذ هو يدل على الصحة لا الاختيار فافهم (ان السلب لايضاف حقيقة الا الى الوجود فى نفسه) اى الوجود الغير القائم بالمحل كوجود الجواهر (او) الوجود (لغيره) اى القائم بالغير كوجود الاعراض لايقال ان الحصر باطل فان السلب قد يكون مضافا الى نفس تقرر الماهية كما

فى السلب المقابل لاثر الجعل البسيط من غير ملاحظة وجودها (لانانقول الحصر بالنسبة الى السلب البسيط البحت اى لايكون السلب مضافا الى السلب البسيط البحت مالم يعتبر له تحقق لانه لايصح اضافته الى مفهوم سوى الوجود (فسلب السلب) معناه اى معنى سلب السلب (رفع وجود السلب) لا رفع السلب نفسه بدون لحاظ الوجود له بناء على ان السلب لايضاف حقيقة الا الى الوجود (وهو) اى ان وجود السلب (امافى قوة الموجبة السالبة الموضوع) اى القضية التى اعتبر السلب فى جانب موضوعها هذا على التقدير الاول (او فى قوة الموجبة السالبة المحمول) اى القضية التى اعتبر السلب فى محمولها هذا على التقدير الثانى وهو اذا اخذ الوجود لغيره فيكون السلب حينئذ وجود سلب الوجود عن الغير وهذا هو الموجبة السالبة المحمول (فسلب السالبة السالبة) اى سالبة السالبة الموضوع اذا كان رفعا الوجود السلب فى نفسه او سالبة السالبة المحمول اذا كان رفعا الوجود السلب لغيره (نقيض الموجبة السالبة) الموضوع على التقدير الاول او نقيض الموجبة السالبة المحمول على التقدير الثانى (لا السالبة المحصلة) اى ليس نقيضا للسالبة المحصلة (حاصل الحل ان سلب السلب ليس نقيضا للسلب المحض الذى نقيضه الايجاب بل نقيض وجود السلب الذى ليس نقيضه الايجاب بل نقيضه سلب السلب اذ السلب لايضاف الا الى الوجود حقيقة فالسلب رفع وجود الشئ اعم من ان يكون سلبا لنفسه او غيره فسلب السلب عبارة عن رفع وجود السلب وهو اما ان يكون فى نفسه بدون ثبوته للغير فيكون فى قوة الموجبة السالبة الموضوع نحو اللاحجر موجود فنقيضه اللاحجر ليس بموجود او يكون ثابتا لغيره فيكون فى قوة السالبة المحمول نحو زيد لاقائم فنقيضه زيد ليس هو لاقائم واذا لم يكن السلب رفع السلب البسيط مالم يعتبر فيه الوجود لم يكن نقيضا له فصار نقيضه الايجاب فقط دون غيره بل لكل سلب نقيض واحد فالسلب البسيط نقيضه الايجاب والذى معه الوجود نقيضه سلب السلب فهو نقيض الموجبة السالبة المحمول لانقيض السالبة البسيطة المحصلة فلا يكون لشئ واحد نقيضان (فتفكر وتشكر) لعل اشارة الى ان عدم صحة اضافة السلب الى السلب البسيط الماهو سلب بسيط ورفع محض ليس عليه دليل ولا يتم بدون دعوى الضرورة والخصم لايسلمه بلا دليل اذ عنده لا استبعاد فى ان يتصور السلب بدون الوجود ويورد عليه السلب ومافيل ان السلب نسبة رابطة والرابطة من حيث هى هى ليست بصالحة لورود السلب عليهامن غير تاويل فمدفوع بان النسبة الايجابية ايضا رابطة مع انكم تقولون بورود السلب عليها فى السالبة فجاز ان يكون لشئ واحد كالسلب نقيضان احدهما رفعه والآخر مرفوعه والمراد بعدم تعدد النقيض تعدده بحيث يكون النقيضان متباينين فى المصداق وههنا ليس كذلك اذ مصداق الايجاب وسلب السلب واحد فتامل (لايقال التناقض نسبة واحدة فالنسبة الواحدة لاتكون الا بين الاثنين كما عرفت فلو كان لشئ واحد نقيضان كيف يتصور التناقض بينه وبينهما لانا نقول هنا تناقضان بحسب النقيضين فالتناقض بين الايجاب والسلب غير التناقض بين السلب وسلب السلب ضرورة تغاير النسبة عند تغاير المنتسبين وكل واحد من التناقض لا يكون

الابين الاثنين فانهم (ثم تختلفان) اى القضيتان المتناقضتان الحمليتان المحصورتان (كما) اى كلية وجزئية بحيث لوكانت احديهما كلية كانت الاخرى جزئية وبالعكس نحو قولنا كل انسان حيوان نقضيه بعض الانسان ليس بحيوان والالم يبق التناقض بينهما لتصادقهما فى الكذب والصدق (لكذب الكليتين) نحو كل حيوان انسان ولاشىء من الحيوان بانسان فانهما وان اختلفا بالايجاب والسلب لكن لمالم يكونا مختلفين كمالم يحصل التناقض اذلابد فيه من كذب كل وصدق الاخرى وههنا قد اجتمعتا فى الكذب (وصدق الجزئيتين) نحو بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ليس بانسان فانهما صادقتان فلاتكون احديهما نقيضا للاخرى اذلابد فيه من صدق كل وكذب الاخرى وههنا قد اجتمعتا فى الصدق فلاتناقض فظهر ان التناقض بين القضيتين لايكون الا اذا اختلفتا كلية وجزئية وهو المقصود (فان قلت ان صدق الجزئيتين انمايكون اذا كان موضوعهما اعم ليكون الحكم على البعض بالايجاب وعلى البعض الآخر بالسلب فان كان البعض المخصوص بحكم الايجاب غير البعض المحكوم عليه بالسلب لم يبق الموضوع المخصوص واحداولابد فى التناقض من اتحاد الموضوع ففقد شرطه فعدم التناقض بينهمالفقد شرطه لالامر آخر فلاحاجة الى اشتراط اختلاف الكمية اذاشتراط وحدة الموضوع يغنى عنه (قلت احكام القضايامن التناقض وغيره انماهى بالنظر الى نفس مفهوماتهالاباعتبار امر خارج عنها وخصوصية الموضوع فى الجزئية اعتبار امر خارج عن مفهوم الجزئية فان مفهومها الحكم على البعض المبهم بلاخصوصية فمالم يعتبر الخصوصية كان الموضوع فى بادى النظر واحدامع عدم التناقض فلابد فيه من اشتراط اختلاف الكمية (لايقال ان الكمية ايضاخارجة عن الموضوع فماوجه اعتبارها لانانقول ان الكمية فى القضية المطلقة وان كانت خارجة عن الموضوع لكن فى القضايا المحصورة ليست خارجة عنها والمعتبر فى التناقض هو المحصورات فافهم (و) يختلفان (جهة) ايضا اى اذا كانت القضية موجهة فنقيضها موجهة اخرى (فان رفع كل كيفية) وهى الجهة (كيفية اخرى) اى جهة اخرى للنسبة يعنى ان النقيض الصريح للموجهة رفعها وهو قد يكون كيفية اخرى كالامكان فانه سلب الضرورة وهى جهة القضية الضرورية ورفعها هو الامكان جهة القضية الممكنة فنقيض الضرورية هى الممكنة وهما تختلفان جهة وقديكون الرفع مساويا للجهة الاخرى كالدوام فان رفعه ليس جهة وانماهو مساولجهة وهى فعلية الجانب المخالف (فان قلت رفع النسبة الموجهة بالجهة قديكون برفع النسبة فقط مع اتحاد الجهة اورفع الجهة فقط مع اتحاد النسبة والاول ليس من النقيض لانه ليس من مساويه ولاعينه بل قديكون هذا الرفع اخص منه كما ان ضرورة السلب اخص من سلب ضرورة الايجاب وكذا دوام السلب اخص من سلب دوام الايجاب وقديكون اعم كماان اطلاق الرفع اعم من رفع اطلاق الايجاب فانه يختص بالدوام واطلاق الرفع يجامع اطلاق الايجاب ودوام الرفع وكذ الحال فى رفع الامكان وامكان الرفع فان رفع الامكان لايغاير الضرورة بل هو عين الضرورة وان كان الرفع قديجامعها وقديوجد بدونها وليس الاعم والاخص نقضيا فلايصح قوله ان رفع كيفية كيفية اخرى اذقدلايكون كذلك كماعرفت آنفا (قلت هذامبنى

على ان رفع النسبة المتكيفة بكيفية لا يتحقق الا برفع المجموع لا برفع احدهما فلا يكون نقيضها فيصح ان رفع الموجهة بجهة موجهة اخرى وهى نقيضها فالرفع اما ان يكون جهة اخرى كما فى الضرورة والامكان او مساويا لجهة اخرى كما فى الدوام والاطلاق فلا بد من اختلاف يصح به ان يكون رفع كيفية كيفية اخرى نقيضا لها وهو المطلوب (ومن اثبته) اى اثبت التناقض (بين المطلقتين الوقتيتين) وهما المطلقة الموجبة التى يحكم فيها بفعلية النسبة فى وقت معين والمطلقة الوقتية والسالبة التى يحكم فيها بسلب فعلية النسبة فى وقت معين وهما غير الوقتيتين المطلقتين لانهما يحكم فيهما بضرورة النسبة فى وقت معين (تخييلا) اى خيل المثبت (بانهما) اى المطلقتين (كالشخصية) اى كل واحد منهما كالشخصية فى كونهما مقيدتين بوقت معين كما ان الشخصية مقيدة بموضوع معين والشخصية يحكم فيها على موضوع معين فهما كالشخصية ونقيض الشخصية شخصية كذلك يكون نقيض المطلقة الوقتية مطلقة وقتية (فقد غلط) اى غلط المثبت فى اثبات التناقض بينهما وهو صاحب الكشف فانه اثبت التناقض بين المطلقتين الوقتيتين حيث قال ان الدائمة كالقضية الكلية فنقيضها الجزئية بحسب الاوقات والمطلقة العامة كالمهملة يحمل على بعض الاوقات والوقتية كالشخصية كما ان الثبوت لشخص معين يناقض السلب عنه كذلك الثبوت فى وقت معين ينافى السلب فى ذلك الوقت فثبت التناقض مع اتحاد الجهة فكلامه رد على من اشترط الاختلاف فى الجهة فرده المص رح بانه غلط وليس التناقض بين المطلقتين الوقتيتين فان النقيض هو رفع الشئ ورفع المطلقة الموجبة الوقتية ليس عين المطلقة الوقتية السالبة (فان الثبوت فى وقت معين) كما فى المطلقة الوقتية الموجبة (يجوز رفعه) اى هذا الثبوت (برفع الوقت) فلا يصدق المطلقة الوقتية السالبة لان الوقت لا ترفع فيها بل رفع النسبة فيها مقيد بوقت معين فرفع الثبوت المقيد بالاطلاق الوقتى المعتبر فى المطلقة الوقتية الموجبة اعم من الرفع المقيد المعتبر فى المطلقة الوقتية السالبة اذ يجوز تحققه برفع القيد وهو الوقت ايضا بخلاف الرفع المقيد فانه لا يمكن صدقه بدون تحقق الوقت فلا يكون نقيضا لها بل اخص من نقيضها فظهر ان من اثبت التناقض بينهما فقد غلط فثبت انه لا بد فى التناقض من الاختلاف فى الجهة وهو المقصود واجيب عنه بوجوه اخر مذكورة فى شرح المطالع وغيره (فالنقيض للضرورية) اى للضرورية المطلقة التى حكم فيها بضرورة النسبة مادام ذات الموضوع موجودة (المكنة العامة) التى حكم فيها بسلب الضرورة فالموجبة الضرورية نقيضها السالبة الممكنة فان سلب ضرورة الايجاب ممكن عام سالب وسالبة الضرورية نقيضها الموجبة المكنة فان سلب ضرورة السلب ممكن عام موجب (وللدائمة) المطلقة اى النقيض للدائمة المطلقة التى حكم فيها بدوام النسبة مادام ذات الموضوع موجودة (المطلقة العامة) التى حكم فيها بفعلية النسبة فالموجبة الدائمة نقيضها السالبة المطلقة العامة اذ سلب الدوام من جانب يساوى فعلية الطرف المقابل له (وهى) اى المطلقة العامة التى هى النقيض للدائمة (اعم من المطلقة المنتشرة المحكوم فيها) اى فى هذه المطلقة المنتشرة (بالفعلية) اى بفعلية الحكم فى وقت ما هذا دفع ما يتوهم من كلام البعض الواقع فى بيان نقيض الدائمة وهو ان نقيض الدائمة المطلقة العامة من ان المراد بالمطلقة الواقعة فى كلامهم المطلقة المنتشرة

لزعم

لزعم المتوهم التساوى بينهما (حاصل الدفع ان المطلقة العامة التى هى نقيض الدائمة المطلقة اعم من المطلقة المنتشرة ليست بمتساوية فانها يحكم فيها بفعلية النسبة فى وقت بخلاف المطلقة العامة فانها يحكم فيها بفعلية النسبة من غير تقييد بوقت ماولا يلزم من الفعلية التقييد بوقت مالوجودها فى الاشياء المعراة عن الزمان سواء كان تلك الاشياء غيره نحوالله موجود بالفعل اوعينه نحوالزمان موجود بالفعل ولا يقال انهما موجودان فى وقت مالان الله تعالى منزه عن الوقت ويلزم فى الزمان ان يكون للوقت وقت وللزمان زمان فوجد الفرق بين المطلقة العامة والمطلقة المنتشرة والاول نقيض الدائمة لان الثبوت فى جميع الاوقات نقيضه السلب فى بعض الاوقات وهذا هومعنى السالبة المطلقة العامة وبالعكس وكذا السلب فى جميع الاوقات يناقض الثبوت فى بعضها وما قيل فى تفسير الفعلية من كون النسبة فى احد من الازمنة الثلثة انما هوفى الزمانيات واما فى المتعاليات عن الزمان فلا اذلا يلزم من صدق الحكم بالفعل صدقه فى شئ من الاوقات لجواز ان يكون الموضوع نفس الوقت نحو الزمان موجود فيلزم حينئذ ان يكون للوقت وقت فافهم (وللمشروطة العامة) اى النقيض للمشروطة العامة التى حكم فيها بضرورة النسبة مادام وصف الموضع (الحينية الممكنة المحكوم فيها) اى الحينية الممكنة (بسلب الضرورة الوصفية) ولا يتم هذا الا اذا كانت المشروطة العامة بمعنى الضرورة مادام الوصف واما اذا كانت بمعنى الضرورة بشرط الوصف فليس الحينية الممكنة المذكورة نقيضا لها بهذا المعنى لكذبها فى مادة يكون الضرورة فى زمان الوصف ولا يكون لوصف الموضوع دخل فيها فانه لا يصدق قولنا كل كاتب حيوان بالضرورة بشرط كونه كاتبا فى هذه المادة ولا يصدق ايضا بعض الكاتب ليس بحيوان بالامكان حين هو كاتب فلو كان بينهما تناقض لم يجتمعا فى الكذب بل يلزم من كذب واحد منهما صدق الاخرى كما فى قولنا كل كاتب حيوان بالضرورة مادام كاتبا وبعض الكاتب ليس بحيوان حين هو كاتب (ولك ان تقول ان المشروطة العامة كما تطلق على معنيين كذلك الحينية الممكنة ايضا لها معنيان فباحدهما يكون نقيضا للمشروطة باحد المعنيين وبالاخر يكون نقيضا للاخر من معنييها فافهم (وللعرفية) العامة اى النقيض للعرفية العامة التى يحكم فيها بدوام النسبة الوصفية (الحينية المطلقة المحكوم فيها) اى فى هذه الحينية (بالفعلية الوصفية) فالايجاب فى جميع اوقات الوصف يناقضه السلب فى بعضها والسلب فى جميعها يناقضه الايجاب فى بعضها فقولنا بالدوام كل مجنون يسعل مادام مجنونا نقيضه بالاطلاق ليس كل مجنون يسعل فى بعض اوقات كونه مجنونا (وللوقتية المطلقة) اى النقيض للوقتية المطلقة التى يحكم فيها بضرورة النسبة فى وقت معين (الممكنة الوقتية المحكوم فيها) اى فى هذه الممكنة (بسلب الضرورة الوقتية) فان الضرورة فى وقت معين يناقضه سلب الضرورة الوقتية بلا شبهة (وللمنتشرة المطلقة) اى النقيض للمنتشرة المطلقة التى يحكم فيها بضرورة النسبة فى وقت غير معين (الممكنة الدائمة المحكوم فيها) اى فى هذه الممكنة (بسلب الضرورة المنتشرة) فان الضرورة المنتشرة وسلبها مما يتناقضان جزما وليس المراد من النقائض الحقيقية فانها ليست من القضايا

التى يكون رفعهالما هى نقائض لهابل المراداعم منهاومن المساوية لنقائضها فالقضايا التى اعتبرت نقائض للقضايا الاخرى وليست رفعهامن النقائض المحاذية المساوية لنقائضها الحقيقية التى هى رفعهاهذا (كذا قالوا وذلك) اى كون القضايا المذكورة من النقائض (انمايتم اذا كان الظرف) اى مادام مثلا (فى سوالب هذه الموجبات المذكورة ظرفا) وقيدا (للمرفوع) اى المسلوب وهو الثبوت والسلب انما يرد على هذا المقيد (لا للرفع) اى السلب بان يكون مقيدا به كالثبوت والسلب انمايرد على المطلق فيه وبضم القيد الذى كان فيه الى السلب اذلو كان قيد اللرفع فصار السلب مقيدا بقيد الظرف وهو بقيد آخر لايطلق عليه اسم النقيض اذالرفع المقيد لايكون نقيضا للمقيد فان الحينية الممكنة السالبة كقولنالاشئ من الكاتب بساكن الاصابع بالامكان حين هوكاتب اذا كان الظرف فيها قيد اللرفع يكون معناهاان سلب ساكن الاصابع من الكاتب المقيد صفة السلب بوقت الكتابة ممكن وهو لايناقض ضرورة ثبوت ساكن الاصابع للكاتب المقيد بوقت الكتابة لجواز ان يكون الوقت ممتنعا لايوجد ولايكون المقيد ممكنا فتجتمعان فى الكذب فلاتكون احداهمانقيضا للاخرى لعدم استلزام كذب احديهماصدق الاخرى فيه واما اذا كان قيد اللمرفوع وهو المسلوب فيتم اذعلى هذا التقدير يكون معنى الحينية الممكنة سلب الثبوت المقيد بالامكان ولاشك فى تناقضه لضرورة ذلك الثبوت وعلى هذا فقس البواقى (ولمافرغ المص رحمه الله من بيان نقائض البسائط شرع فى بيان المركبات فقال (والمركبة قضية متعددة) وان كانت فى الظاهر قضية واحدة لكن فى الحقيقة فيها قضيتين (الاولى صريحة والثانية غير صريحة يخرج من القيد فهى مركبة منهما فصارت قضية متعددة ونقيض الشئ رفعه فرفع المركبة رفع المتعددة (ورفع المتعدد متعدد) فصار نقيض المركبة متعددا قال فى الحاشية ان نحو تحققه متعدد فان عدم كل جزء يستلزم عدم الكل وليس عدم الجزء عين عدم الكل كماتوهم من عبارة شرح المواقف وغيره فان العدم رفع الوجود ولما كان وجود الجزء غير وجود الكل فلا جرم كان رفعه غير رفعه فان الاعدام انماتتمايز بملكاتهافتدبر انتهى (حاصله دفع مايتوهم ان رفع المتعدد ليس بمتعدد فان رفع الجزء عين رفع الكل ولاتعدد فيه تقرير الدفع ان رفع الجزء يستلزم رفع الكل لاعينه كماتوهمه شارح المواقف فان العدم رفع الوجود ولما كان وجود الجزء غير وجود الكل كان رفع وجوده غير رفع الكل فان الاعدام تتمايز بلمكاتهافاذا كانت الملكات متعددة تكون اعدامها ايضا متعددة فنحو تحقق رفع المتعدد متعدد والمركبة متعددة فرفعها يكون متعددا برفع احد الجزئين على سبيل منع الخلو فافهم وهو رفع احد الجزئين من المركبة على سبيل منع الخلو بان يقال لايخلو عن رفع احداهما وان اجتمع الرفعان معافى بعض المواد وليس هذا الرفع على سبيل منع الجمع اذرفع احد الجزئين يكون برفع الجزئين معاولما كان الكلية والجزئية من المركبة متفاوتتين فى هذه الضابطة بين الفرق بين نقيض كل واحد منهمافقال (والكلية منها) اى من المركبة (لاتتفاوت عند التحليل) اى عند اعتبار كل من جزئيها على الانفراد والاستقلال

تفصيلا وصراحة (والتركيب) اى عند اعتبار كل منهما بدون الانفراد والاستقلال بل فى ضمن القيد اجمالا من غير تصريح فالكليتان الصريحتان نحو كل انسان كاتب ولا شئ من الانسان بكاتب مفهومهما ليس الامفهوم كل انسان كاتب لادائما اذ موضوع الموجبة الكلية ههنا عين موضوع السالبة الكلية فالكليتان عين الكلية المقيدة بقيد اللادوام واللاضرورة ورفع الكلتين برفع احداهما فرفع المركبة الكلية ايضا يكون برفع احد الجزئين (فنقيضها) اى نقيض المركبة الكلية (مانعة الخلو) اى قضية منفصلة مانعة الخلو (مركبة من نقيضى الجزئين) بحيث يردد بينهما على سبيل منع الخلو اذ رفع المجموع اما يتحقق فى رفع كلا الجزئين فتحقق نقيضهما او يتحقق فى رفع احديهما فتحقق نقيض هذا الجزء فصار صدق نقيض احد الجزئين على سبيل منع الخلو مساويا لرفع المجموع فنقيض قولنا كل انسان كاتب لادائما اما بعض الانسان ليس بكاتب واما بعض الانسان كاتب دائما على سبيل منع الخلو (فان قلت برفع الجزء على التعين يكون ايضا رفع المجموع ورفع نقيضه فكيف ينحصر فى مانعة الخلو المركبة من نقيضى الجزئين (قلت رفع الجزء على التعين وان كان برفع المجموع لكنه اخص من نقيضه فلا يكون نقيضا له لامكان اجتماعه مع الاصل فى الكذب كما فى قولنا كل انسان حيوان لادائما كاذب وكذا ارتفاع الجزء الايجابى اعنى قولنا بعض الانسان ليس بحيوان ايضا كاذب وكذا قولنا كل انسان فرس لادائما كاذب وارتفاع الجزء السلبى فيه ايضا كاذب فلا يكون نقيض المركبة الا ارتفاع احد الجزئين على سبيل منع الخلو سواء كانا مرتفعين او يرتفع احدهما دون الآخر وعلى كلا التقديرين نقيض المنفصلة المانعة الخلو صادقة (واذا اريد من النقيض اعم من النقيض الصريح ومن اللازم المساوى له) اى لنقيضه (فلا يستبعد) اى ليس الاستبعاد (فى كونه) اى فى كون النقيض (شرطية) للحملية (او موجبة) للموجبة هذا جواب سوال مقدر تقديره ان النقيض لابد فيه من الاتحاد فى الجنس والنوع والاختلاف فى الكيف اى الايجاب والسلب واذا جعل نقيض الحملية المركبة الموجبة الشرطية الموجبة والمنفصلة المانعة الخلو فقد ماهو شرط فى النقيض اذ لاشك فى ان الحملية والمنفصلة مختلفتان جنسا والموجبتين متفقتان كيفا فكيف يكون احداهما نقيض الاخرى وحاصل الجواب ان الشرط المذكور على ماهو المشهور انما هو فى النقيض الصريح واذا اريد ههنا اعم من الصريح واللازم المساوى فلا بدفى كونه مختلف الجنس بان يكون نقيض الحملية شرطية ومتحد الكيف بان يكون نقيض الموجبة موجبة فالمنفصلة المانعة الخلو ليس نقيضا صريحا للحملية المركبة بل لازم مساو لرفعها الذى هو نقيض صريح لها فاصح كونها نقيضا لها مع الاختلاف فى الجنس والاتحاد فى الكيف (بخلاف الجزئية) يعنى المركبة الجزئية مخالفة للكلية ومتفاوتة عند التحليل والتركيب (فان موضوع الايجاب والسلب فيها) اى فى الجزئية المركبة (واحد) عند التركيب بخلاف ما اذا حللت الى جزئين صريحتين فانهما يحتملان ان يكون موضوع احديهما غير موضوع الاخرى كما فى قولنا بعض الانسان كاتب لادائما يكون الثبوت فيه للبعض والسلب عن هذا البعض بخلاف ما اذا حلل الى جزئيتين صريحتين بان يقال بعض الانسان كاتب وبعض

الانسان ليس بكاتب بلا ملاحظة التركيب تحتمل ان يكون البعض الذى ثبت له الكتابة غير البعض
الذى يسلب عنه ففيهما الثبوت للبعض والسلب عن البعض اى بعض كان (فالجزئيتان الصريحتان
اعم من المركبة) الجزئية فصارت المخالفة الكلية من هذه الجهة فلا يكون حال نقيضها كحال نقيض
الكلية فى اخذ نقيضى الجزئين فالجزئيتان المستقلتان اعم من المركبة الجزئية المقيدة بقيد (ونقيض
الاعم) اى الجزئين (اخص من نقيض الاخص) وهى المركبة الجزئية فلا يكون نقيضا لها فلا يكفى فى اخذ
نقيض المركبة الجزئية الترديد بين نقيضى الجزئين لكذبهما مع كذب المركبة الجزئية اذ يجوز
ارتفاع الجزئية واخص من نقيضها نحو قولنا بعض الجسم حيوان لا دائما كاذب لكذب اللادوام فان
الموضوع فيها بعينه موضوع الاصل ولا شك ان بعض الجسم الذى هو حيوان يكون حيوانا دائما فكيف
يحكم عليه بانه ليس بحيوان بالفعل وكذا كل واحد من نقيضى الجزئين ايضا كاذب اذ نقيض الجزء
الاول لا شىء من الجسم بحيوان دائما ونقيض الجزء الثانى كل جسم حيوان دائما وكلاهما كاذبان
فلو ردد بينهما وجعل مانعة الخلو بان يقال اما لا شىء من الجسم بحيوان دائما او كل جسم حيوان دائما
يكون كاذبا ايضا لارتفاع جزئيها فلا يكون المفهوم المردد بين نقيضى الجزئين نقيضا للجزئية
فلا بد من اخذ نقيضها بطريق آخر فقال (فالطريق هناك) اى الطريق فى اخذ نقيض المركبة
الجزئية (ان تردد بين نقيضى) محمولى (الجزئين بالنسبة الى كل فرد من افراد الموضوع) بان يوخذ
جميع افراد موضوع المركبة الجزئية ويؤخذ نقيضا محمولى الجزئين فيهما ويردد بين نقيضى محموليهما
بالنسبة الى كل فرد من افراد الموضوع كقولنا فى نقيض بعض الجسم حيوان لا دائما كل جسم اما حيوان
دائما او ليس بحيوان دائما (فهى) اى نقيض الجزئية والتانيث لرعاية الخبر (قضية حملية مرددة
المحمول) يعنى فى محمولها ترديد وهى شبيهة بالمنفصلة مساوية لنقيض الجزئية ولا يساويه فى الصدق
اذا كانتا كليتين كما يظهر بالتامل الصادق (وبعد اطلاعك على حقائق المركبات) وعلم اجزائها
التى يتركب منها وهى القضايا البسيطة الموجبة (و) اطلاع (نقائض البسائط) التى فيها (تتمكن)
اى تقدر (من استخراج التفاصيل) اى تفصيل نقيض كل من القضايا المركبة بان تحلل المركبات الى
اجزائها تحصل نقائضها ثم تردد بينهما فيحصل نقائض المركبات وهى المركبة من نقيضى الجزئين
على سبيل منع الخلو (قال فى الحاشية مثلا قولنا كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة ما دام كاتبا لا دائما
مشروطة خاصة موجبة كلية مركبة من مشروطة عامة موجبة كلية ومطلقة عامة سالبة كلية حاصلة من
اللادوام الذاتى اعنى لا شىء من الكاتب بمتحرك الاصابع بالفعل ونقيض الجزء الاول السالبة
الجزئية الحينية الممكنة اعنى بعض الكاتب ليس بمتحرك الاصابع بالامكان حين هو كاتب ونقيض
الجزء الثانى الموجبة الجزئية الدائمة المطلقة اعنى بعض الكاتب متحرك الاصابع بالدوام فنقيض
المشروطة الخاصة المذكورة قولنا اما بعض الكاتب ليس بمتحرك الاصابع بالامكان حين هو كاتب
واما بعض الكاتب متحرك الاصابع بالدوام وعلى هذا فقس انتهى (فظهر بالقياس على المشروطة
الخاصة ان العرفية الموجبة الخاصة الكلية المركبة من عرفية عامة موجبة كلية ومطلقة عامة

سالبة

سالبة كلية و نقيض الاول السالبة الجزئية الحينية المطلقة ونقيض الثانى الموجبة الجزئية الدائمة المطلقة فنقيضها المفهوم المردد بين نقيضى هذين الجزئين فيكون نقيض العرفية الموجبة الكلية الخاصة اما السالبة الحينية المطلقة او الموجبة الدائمة المطلقة وعلى هذا فقس البواقى فعليك باستحفاظ نقائض البسائط واستخراج نقائض المركبات منها وامثلتها ظاهرة بادنى تامل (وفى الشرطيات) اى تناقض القضايا الشرطية (بعد الاختلاف) ههنا (كيفا) اى ايجابا وسلبا (وكما) اى كلية وجزئية (يجب الاتحاد فى النوع) اى اللزوم والعناد والاتفاق (و) الاتحاد فى (الجنس) اى الاتصال حاصل ان نقيض الشرطية الموجبة الكلية المتصلة اللزومية مثلا سالبة متصلة جزئية لزومية وكذا نقيض الشرطية الموجبة الكلية المنفصلة العنادية مثلا يكون سالبة جزئية منفصلة عنادية ولا يكون نقيض المتصلة المنفصلة ولا بالعكس ولا نقيض اللزومية عنادية و بالعكس ولا نقيض العنادية اتفاقية و بالعكس (فافهم) قال فى الحاشية فيه اشارة الى انه انما يجب فى النقيض الصريح والا فقد سبق ان المركبة الكلية نقيضها مانعة الخلو والتناقض من الطرفين فتلك الكلية التى هى حملية نقيض لهذه المانعة الخلو التى هى الشرطية انتهى حاصله بعد الاختلاف كيفا وكما انه لا يجب الاتحاد فى الجنس والنوع الا فى النقيض الصريح واما فى المساوى له فليس بواجب كما عرفت ان نقيض المركبة الحملية المنفصلة المانعة الخلو والتناقض يكون من الطرفين فيكون تلك الحملية نقيضا لمانعة الخلو و بالعكس فيكون نقيض المنفصلة حملية غير متحدة معها فى الجنس والنوع فعلم ان شرط الاتحاد فى النقايض الصريحة للشرطيات لا فيما يساويها ولم يتعرض المص رحمه الله غير الموجهات والمحصورات اعتمادا على المقايسة بهما ولعدم تعلق الغرض المعتد به فالحمليات الشخصية والطبيعية لابد فيهما من الاختلاف فى الكيف نحو الانسان نوع نقيضه الانسان ليس بنوع وزيد قائم نقيضه زيد ليس بقائم واما الشرطيات فلابد فى محصوراتها من الاختلاف فى الكم والكيف مع الاتحاد فى غيرهما نحو كلما كانت الشمس طالعة كان النهار موجود انقيضه قد لا يكون اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود و فى شخصياتها لابد من الاختلاف فى الكيف . الاتحاد فى البواقى نحو ان جئتنى اليوم فاكرمك نقيضه ان جئتنى اليوم لم اكرمك هذا * ولما فرغ من بيان التناقض شرع فى بيان العكس ولما كان معرفته موقوفة على معرفته فلذا اورده بعده فقال (فصل العكس المستقيم والمستوى) وهما اسمان لهذا العكس لاستوائه وموافقته مع الاصل فى الطرفين بخلاف عكس النقيض فانه مخالف له فيهما ويطلق على معنيين الاول المصدرى والثانى ما يحصل بعده وهى القضية الحاصلة بعد المعنى المصدرى واطلاقه عليه بحسب الحقيقة وعلى القضية الحاصلة بعده بالمجاز فلذا فسر المص رحمه الله به لا بالقضية فقال (تبديل طرفى القضية) اى الموضوع والمحمول فى الحملية والمقدم والتالى فى الشرطية بان يجعل الاول آخرا والآخر اولا (مع بقاء الصدق) اى يكون الصدق فى الاصل والعكس باقيا كما كان فان كان الاصل صادقا كان العكس صادقا ولا يتبدلان فى الصدق بمعنى انه لو فرض الاصل صادقا يلزم منه صدق عكسه لذاته مع قطع النظر عن خصوصية المواد وليس معناه

ان الاصل والعكس يجب ان يكونا صادقين فى الواقع فيدخل فيه عكس القضايا الكاذبة ويخرج عنه تبديل طرفى القضية بحيث يحصل منه القضية اللازمة الصدق مع الاصل بخصوصية المواد نحو قولنا كل انسان ناطق يحصل بعد التبديل منه كل ناطق انسان مع انه ليس بعكسه اذلا يصدق فى كل المواد نحو قولنا كل انسان حيوان وكل حيوان انسان فلزوم الكلية للكلية بحسب خصوصية المواد فلا يكون عكس الكلية كلية لتخلفه فى بعض المواد ولا بد فى العكس من عدم التخلف فى جميع المواد ويخرج ايضا مايكون لازما للاصل بواسطة لزومه لعكسه كالاعم من العكس نحو قولنا لاشئ من الانسان بفرس بالضرورة ينعكس الى قولنا لاشئ من الفرس بانسان بالدوام ويلزمه لاشئ من الفرس بانسان بالاطلاق او بالامكان مع انه ليس بعكس اذلزومه له ليس بالذات بل بواسطة انه لازم للازم الصدق معه ولا يشترط بقاء الكذب اذ يجوز ان يكون الصادق لازما للكاذب (والكيف) اى الايجاب والسلب بحيث لو كان الاصل موجبا يكون العكس ايضا موجبا ولو كان سالبا يكون سالبا اذ العكس لازم من لوازم الاصل والموجب قد يتخلف عن السالب وبالعكس فلا يكون احدهما لازما للآخر فلا يكون عكسا واختار المصرح لفظ الطرفين على الموضوع والمحمول كما وقع فى بعض الكتب لئلا ينتقل الذهن منه الى الموضوع المذكور فى الاصل وليس المراد بجعل المحمول موضوعا ان يكون المحمول مع بقاء المحمولية موضوع العكس حتى يلزم كون على السرير زيد عكسا لزيد على السرير بل المراد ان يجعل المحمول موضوعا بحيث يجرى عليه احكامه فالعكس لزيد على السرير يكون الثابت على السرير زيد (فان قلت معنى العكس صادق فى المنفصلات لان اطرافها تقبل التبديل فما معنى قولهم لاعكس للمنفصلات قلت المراد من التبديل التبديل المعبر للمعنى تغييرا معتدا به والمنفصلات ليست كذلك فالمراد بقولهم لاعكس للمنفصلات انه لاعكس لها معتدابه والافبمعنى التبديل المطلق لاشبهة فى وجود العكس فيها (وربما يطلق) اى العكس باعتبار المعنى الحاصل بالمصدر (على القضية الحاصلة منه) اى من التبديل فبهذا الاطلاق عند البعض حقيقة عرفية وعند البعض مجاز (اذا كان) العكس وهى القضية الحاصلة (اخص لازم) اى اخص قضايا لازمة للاصل بعد التبديل موافقة له فى الكيف والصدق (والسالبة الكلية تنعكس) كلية (كنفسها) اى سالبة كلية وقدم بيان عكس السالبة على عكس الموجبة لكون العدم اصلا وعلى عكس السالبة الجزئية لكون الكلية اشرف منها وبعضهم قدم عكس الموجبات لكون الموجبة اشرف من السالبة (بالخلف) اى انعكاس السالبة الكلية الى السالبة الكلية بدليل الخلف (وهو) اى الخلف (ههنا) اى فى مقام العكس قال فى الحاشية وانما قال ههنا لان الخلف مطلقا هو اثبات المطلوب بابطال نقيضه لكن طريقه فى باب العكس ماذكره انتهى (ضم نقيض العكس مع الاصل) الذى فرض صدقه بمعنى انه لو لم يكن العكس صادقا لكان نقيضه صادقا والا ارتفع النقيضان وهو محال فلابد من صدق النقيض عند عدم صدق العكس فيضم مع الاصل (لينتج المحال) كما يقال اذا صدق لاشئ من الحجر بانسان يصدق لاشئ من الانسان بحجر والا يصدق

نقيضه وهو بعض الانسان حجر ويضم مع الاصل وهو قولنا لاشى من الحجر بانسان بان يقال بعض الانسان حجر ولاشىء من الحجر بانسان فيكون شكلا اولا فينتج بعد حذف الاوسط بعض الانسان ليس بانسان وهو محال لاستحالة سلب الشىء من نفسه فلزوم هذا المحال اما من الاصل او من النقيض او من الهيئة والاول باطل لانه مفروض الصدق وكذا الثالث لكونه على هيئة الشكل الاول بديهى الانتاج فلا يلزم الامن الثانى وهو النقيض والمستلزم للمحال يكون باطلا والنقيض مستلزم له فيكون باطلا واذا بطل لم يصدق مع الممكن وهو الاصل (فصدق النقيض مع الاصل ممتنع) لاستلزامه المحال واذا لم يصدق النقيض معه (فيجب صدق العكس معه) والايلزم ارتفاع النقيضين وهو محال (وهو) اى صدق العكس مع الاصل (المطلوب) فثبت المطلوب قال فى الحاشية ولا يرد على هذا التقرير انه يجوز ان يكون كل منهما صادقا ويكون منشاء المحال هو المجموع من حيث هو المجموع على ان صدق كل منهما فى نفس الامر يستلزم الاجتماع فيها فيلزم تحقق النتيجة فانه فرع الاندراج فيها ولا دخل لترتيبنا وجمعنا فى ذلك وانما يحتاج الى ذلك فى علمنا مع ان الجمع والترتيب من الافعال الاختيارية فيلزم ان يكون المحال لازما لامر اختيارى وهذا كما ترى والعجب ان صاحب الاداب الباقية نسب الايراد الى نفسه مع انه مذكور فى كتب الفن ولم يأت بجوابه شيئا اصلا انتهى حاصل الايراد انالانسلم لزوم المحال بالنقيض ليكون باطلا بل يجوز ان يكون كل من الاصل ونقيض العكس صادقا لايلزم منه المحال ويكون منشاء المحال هو المجموع من حيث المجموع وبيان عدم الورود بتقرير المص رحمه الله بانه بتلك الحيثية يكون معروضا للشكل الاول وهو بديهى الانتاج فكيف يكون منشاء للمحال واشار الى جواب آخر بقوله على ان صدق كل منهما آه حاصله انه يمكن صدق كل من الاصل والنقيض بانفراده فى نفس الامر وكلما يمكن صدقه فى نفس الامر يمكن الاجتماع فيها فاذا اجتمع النقيض مع الاول صدق المجموع فى نفس الامر وصارا معا متحققين فيها ويلزم من الاجتماع تحقق النتيجة لوجود الاندراج فيها وهو محال قوله ولادخل لترتيبنا آه اشارة الى دفع دخل مقدر بان يقال يجوز ان يكون للترتيب والجمع دخل فى لزوم المحال لا للنقيض فدفعه بان الترتيب والجمع لادخل لهما فى لزوم المحال وانما يحتاج الى ذلك فى علمنا النتيجة ولاخفاء انه صحيح بين الاندراج قوله مع ان الجمع آه اشارة الى الدليل الثانى لعدم لزوم المحال من الترتيب بيانه ان الترتيب والجمع من الافعال الاختيارية التى وجودها بقدرتنا واختيارنا فلو لزم المحال منه يلزم لزومه من الافعال الاختيارية والافعال الاختيارية لايستلزم المحال بالضرورة فلا يلزم المحال الامن النقيض فيكون باطلا والعكس حقا وهو المطلوب (وقولنا لاشىء من الجسم بممتد فى الجهات الى غير النهاية ان اخذت) اى هذه القضية (خارجية) بان يكون الحكم على الافراد الموجودة فى الخارج (نعكسه) اى عكس هذا القول (صادق) البتة لصدق اصله (بانتفاء الموضوع) وهو الممتد فى الجهات الى غير النهاية فى الخارج (لبطلان لاتناهى الابعاد) بالدلائل المذكورة فى علم الحكمة (وان اخذت) اى هذه القضية (حقيقية) بان يكون الحكم على الافراد المقدرة الوجود

(منعنا صدقها) اى صدق هذه القضية التى هى الاصل (لان كل ممتد فى الجهات لا الى نهاية جسم) صادق وهو منعكس الى ماينافض الاصل فكيف يصدق الاصل هذا جواب سوءال مقدر تقريره ان شرط بقاء الصدق فى العكس منتقض بقولنا لاشئ من الجسم بممتد فى الجهات الى غير النهاية فانه صادق وعكسه وهو قولنا لاشئ من الممتد فى الجهات بجسم كاذب لصدق ماهو اخص من نقيضه وهو كل ممتد فى الجهات جسم فيلزم تحقق نقيض العكس مع الاصل فصار الاصل صادقا مع كذب العكس هف وحاصل الجواب ان قولنا لاشئ من الجسم بممتد فى الجهات الى غير النهاية لايخلو من ان يكون خارجية اوحقيقية فعلى الاول يكون العكس وهو لاشئ من الممتد الى غير النهاية بجسم صادقا كالاصل اذ السالبة الخارجية كما يصدق بانتفاء المحمول عن الموضوع فى الخارج كما فى الاصل كذلك يصدق بانتفاء الموضوع فى الخارج فموضوع العكس وهو الممتد فى الجهات الى غير النهاية منتف لبطلان لاتناهى الابعاد بالدلائل المبطلة للتسلسل المذكورة فى علم الحكمة وان اخذت القضية التى هى الاصل حقيقية بان يكون الحكم على الافراد المقدرة الوجود منعنا صدق هذه القضية لصدق نقيضها وهو بعض الجسم ممتد فى الجهات لا الى نهاية لان كل ممتد فى الجهات الى غير النهاية جسم على هذا التقدير صادق وهو ينعكس الى ماينافض الاصل وهو بعض الجسم ممتد فى الجهات لا الى نهاية فيكون صادقا واذا صدق نقيض الاصل لم يصدق الاصل فلا مضايقة فى عدم صدق عكسه فاندفع النقض (والجزئية) اى السالبة (لاتنعكس) الا الخاصتين منها كما ستعرف (لجواز عموم الموضوع) فى السالبة الجزئية الحملية كقولنا بعض الحيوان ليس بانسان (او) عموم (المقدم) فى الشرطية كقولنا قد لايكون اذا كان الشئ حيوانا كان انسانا فلو انعكست فلا يخلو اما ان يكون عكسها سالبة جزئية او سالبة كلية فعلى الاول يلزم سلب الاعم عن بعض الاخص او على بعض تقاديره وهو غير جائز كما لايخفى وعلى الثانى لايكون العكس صادقا لانه اذا لم يصدق الجزئية لم يصدق الكلية كما هو الظاهر فلا تنعكس السالبة الجزئية اصلا وهو المطلوب (والموجبة مطلقا) سوا كانت كلية او جزئية (تنعكس) الى الموجبة مطلقا (جزئية) موجبة كقولنا كل انسان حيوان وبعض الانسان حيوان ينعكس الى بعض الحيوان انسان (لان الايجاب اجتماع بين الموضوع والمحمول) فيكون الافراد التى يجتمع فيها الموضوع والمحمول مشتركا بينهما فكلما ثبت الحيوان لكل افراد الانسان او بعضها يثبت الانسان لبعض افراد الحيوان لاشتراكهما فيه فحصلت الجزئية (لا كلية) اى لاتنعكس الموجبة كلية وان كانت كلية (لجواز عموم المحمول) فى الحملية (او التالى) فى الشرطية فلو كان العكس كليا يكون الاخص صادقا على جميع افراد الاعم او على جميع تقاديره وهو غير جائز فلا يصدق العكس كليا كقولنا كل انسان حيوان وكلما كان الشئ حيوانا كان انسانا غير صادق وصدق الكلية فى بعض المواد نحو كل انسان ناطق وبالعكس فلخصوصية المادة ولابد فى العكس من اللزوم وعدم التخلف عن الاصل فى جميع المواد فافهم (وقولنا كل شيخ كان شابا المحمول فيه) اى فى هذا القول او فى المحمول لاحتمال رجوع الضمير اليهما (النسبة) وهى كان شابا لا الشاب فقط (فعكسه) اى عكس هذا القول

(بعض

(بعض من كان شابا شيخ) بان يجعل المحمول الذى فيه النسبة موضوعا هذا دفع نقض يرد على قاعدة كون عكس الموجبة الكلية جزئية بان قولنا كل شيخ كان شابا موجبة كلية مع ان عكسها جزئية غير صادق اذ عكسه بعض الشاب كان شيخا ليس بصادق فانتقض القاعدة تقرير الدفع بوجهين لاحتمال رجوع ضمير فيه الواقع فى قول المصنف رحمه الله المحمول فيه النسبة الى المرجعين الاول الى لفظ قولنا والثانى الى لفظ المحمول فحاصل التقدير الاول ان المحمول فى قولنا كل شيخ كان شابا نسبة الشاب الى الشيخ لا الشاب فقط وفى العكس يجعل المحمول موضوعا فيجعل هذه النسبة وصفا عنوانيا لموضوع العكس ويكون معناه ان بعض من له يثبت هذه النسبة يثبت له الشيخوخة فصار العكس بعض من كان شابا شيخ ولا شك فى صدقه وعلى التقدير الثانى ان المحمول فى قولنا كل شيخ كان شابا فيه نسبة فصار المحمول قضية مشتملة على النسبة لا مفردا فهو مركب من الضمير المستكن فى كان ومفهوم الشاب فيكون هذه القضية فى العكس موضوعا ويكون تقديره ان بعض من هو معنون بهذه القضية وهى عنوانه فهو شيخ وهذا اقرب من الاول واورد عليه بان النسبة من حيث هى نسبة غير مستقلة لا تصلح للموضوعية والمحمولية لاستقلالهما فلا تكون محمولا الا بلحاظ استقلالى فاذا لم يلاحظ بهذا اللحاظ وجعلت تبعا لملاحظة الطرفين ينعقد القضية البتة ومحمول هذه القضية ليس الا الشاب وهذه القضية هى مورد النقض فجعل موضوعا فصار بعض الشاب كان شيخا فالنقض بحاله لا يندفع وبهذا الايراد يندفع تقرير الدفع بالوجه الاول واما اندفاعه بالوجه الثانى فبان القضية التى هى محمول ينعكس ايضا فيكون عكسه الشاب كان شيخا فيلزم مالزم فى القضية التى كان هذه القضية محمولها فافهم (والصواب فى الدفع ماقيل ان اعادة الرابط الزمانى وحفظه بعينه فى العكس غير لازم فعكس هذه القضية بعض الشاب يكون شيخا وهو صادق كالاصل (وقولنا بعض النوع انسان كاذب لصدق لاشئ من الانسان بنوع وهو) اى لاشئ من الانسان بنوع (ينعكس الى ماينافضه) اى ماينافض بعض النوع انسان وهو لاشئ من النوع بانسان فانه نقيض بعض النوع انسان فصدق النقيض يستلزم كذبه هذا دفع نقض يرد على كون عكس الموجبة الجزئية جزئية (تقريره ان قولنا بعض النوع انسان صادق لان افراد النوع كثيرة بعضها انسان وبعضها فرس وبعضها غنم فيصدق على بعض النوع انه انسان مع ان عكسه وهو بعض الانسان نوع ليس بصادق فانتقض القاعدة وهى ان عكس الموجبة الجزئية يكون موجبة جزئية للتخلف فى هذه المادة حاصل الدفع ان المعتبر فى القضايا الحمل المتعارف وقولنا بعض النوع انسان بهذا الحمل كاذب لان قولنا لاشئ من الانسان بنوع صادق البتة فعكسه وهو قولنا لاشئ من النوع بانسان يكون صادقا ايضا وهو نقيض الاصل المفروض وصدق نقيض الشئ يستلزم كذبه فيكون الاصل كاذبا فلا مضايقة حينئذ فى كذب العكس فاندفع النقض ولما كان بعض النوع انسانا بحسب الظاهر صادقا كما عرفت من تقرير النقض فلا بد من بيان السر فى عدم صدقه فقال (والسر ان المعتبر فى الحمل المتعارف) الذى يكون الموضوع فيه فردا للمحمول اوما هو فرد للموضوع هو فرد للمحمول (صدق مفهوم

المحمول) اما (على الموضوع) نفسه (اوعلى) ماصدق عليه الموضوع من (افراده لانفس مفهومه) اى نفس مفهوم المحمول بان يكون المحمول عين الموضوع اومساويه ويحتمل ارجاع الضمير الى الموضوع بان يكون معناه ليس المعتبر نفس مفهوم الموضوع لانه لايعتبر كون المحمول نفس مفهوم الموضوع حاصله ان الحمل المعتبر فى باب القضايا والعكوس الحمل المتعارف والمعتبر فيه صدق مفهوم المحمول على الموضوع بان يكون فردا حقيقيا للمحمول اوما هو فرد حقيقى له يكون فردا للمحمول فلابد من التغاير بين الافراد ومفهوم المحمول وفى الاصل ليس لنوع فرد يصدق عليه الانسان بل الانسان عين مايعبر عنه ببعض النوع المحمول نفس الموضوع فيكون حملا اوليا لامتعارفا وصار لفظ البعض جزء الموضوع ولايكون سورا فعكسه بهذا الحمل يكون قولنا الانسان بعض النوع وهو صادق البتة وبعض الانسان نوع ليس عكساله واما باعتبار الحمل المتعارف فالاصل ليس بصادق كما عرفت فعدم صدق العكس عند كذب الاصل لايضر القاعدة (وقد يجاب بان المراد بالافراد اعم من ان يكون حقيقيا او اعتباريا فالانسان النوع فرد اعتبارى للانسان من حيث الاطلاق فيصدق بهذا الاعتبار بعض النوع انسان وعكسه ايضا صادق وهو بعض الانسان نوع اذ من افراد الانسان الانسان الكلى وهو فرد اعتبارى له وهو نوع فتامل (ولاعكس للمنفصلات) اى للقضايا الشرطية المنفصلة كالحقيقية ومانعة الجمع ومانعة الخلو (والاتفاقيات) اى ولاعكس للقضايا الشرطية الاتفاقية سواء كانت منفصلة اومتصلة (قال فى الحاشية اى الخاصة واما الاتفاقيات العامة فلماجاز تركيبها من مقدم محال وتال صادق فعند العكس يكذب فلاعكس له حقيقة انتهى يعنى نفى العكس عن الاتفاقيات لعدم الجدوى انما هو من الاتفاقية الخاصة التى يحكم فيها بتوافق الطرفين فى الواقع واما الاتفاقية العامة التى يكفى فيها صدق التالى فقط فعكسها كاذب لجواز تركيبها من مقدم محال وتال صادق ففى العكس يكون المقدم صادقا والتالى محالا ولاشك فى كذبها فلا عكس لها حقيقة (لعدم الجدوى) يعنى عدم عكس المنفصلات والاتفاقية لعدم الفائدة فى عكوسها الا انه لايصدق عليها تعريف العكس قال فى الحاشية فيه اشارة الى ان هذه القضايا وان كانت لها عكوس ويصدق عليها تعريف العكس لكن لمالم يرجع الى طائل فان التوافق والمنافاة من المتضائفين فعلمك بان هذا مناف لذلك علمك بان ذلك مناف لهذا كذا فى التوافق قالوا لاعكس لها انتهى (حاصله ان هذه القضايا لوعكست يصدق عليها تعريف العكس لكن عكسها لايرجع الى فائدة جديدة سوى مايفيده الاصل فان المنافاة من الطرفين فاذا قيل مثلا الزوج مناف للفرد علم ان الفرد مناف للزوج بدون العكس فمايفهم من الاصل هو عين مايفهم من العكس وكذا الاتفاقيات فان المنافاة والتوافق بين الشيئين من المتضايفين يفيد ويستلزم تعقل احدهما تعقل الآخر فلا يفيد عكوس هذه القضايا فائدة جديدة كسائر العكوس فلهذا قالوا لاعكس لها اى مفيد فائدة جديدة لابمعنى انه لاعكس لازمالها (واما بحسب الجهة) يعنى مامر من بيان العكس كان باعتبار الكم وهذا بيان العكس بحسب الجهة (فمن) الموجهات (السوالب الكلية بنعكس الدائمتان)

اى الضرورية والدائمة واطلاق الدائمة على الضرورية للتغليب كالقمرين (و) ينعكس (العامتان) اى المشروطة العامة والعرفية العامة (كنفسها) اى نفس هذه القضايا اما السالبة الضرورية تنعكس الى سالبة ضرورية والسالبة الدائمة تنعكس الى سالبة دائمة والسالبة المشروطة العامة تنعكس الى سالبة مشروطة عامة والسالبة العرفية العامة تنعكس الى سالبة عرفية عامة مثلا قولنا لاشئ من الانسان بحجر بالضرورة او بالدوام تنعكس الى لاشئ من الحجر بانسان كذلك وكذا بالضرورة والدوام لاشئ من الكاتب بساكن الاصابع مادام كاتبا ينعكس الى لا شئ من الساكن بكاتب مادام ساكنا كذلك وهذا خلاف ماهو المشهور من ان الضرورية والدائمة تنعكسان دائمة والمشروطة العامة والعرفية العامة تنعكسان عرفية عامة كماسيجئ عن قريب (بالخلف) اى انعكاسها الى نفسها يثبت بدليل الخلف وهو اثبات المطلوب بابطال نقيضه (والتقريب) اى سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب وقد يفسر بتطبيق الدليل المدعى فى عكس الضرورية (انه) اى الشان (لولاه) اى لولم يصدق العكس ضرورية (لصدقت الممكنة) لانها نقيضها والا يلزم ارتفاع النقيضين (وصدق الامكان مستلزم لامكان صدق الاطلاق) يعنى صدق القضية الممكنة ملزوم لامكان صدق الفعلية (فاناعنينا) اى اردنا (بالضرورة ههنا) اى فى باب العكوس او فى معنى الامكان (المعنى الاعم) من الذاتى والغيرى فالقضية الممكنة التى هى نقيض لهذه الضرورة عبارة عن سلب الضرورة عن الجانب المخالف بالنظر الى الذات و بالنظر الى الغير فلم يقع الجانب المخالف فلابد من ان يقع الجانب الموافق والا ارتفع النقيضان واذا وقع الجانب الموافق صدق الفعلية لان الفعلية لابدلها من انتفاء الضرورتين الذاتية والعرضية بخلاف ما اذا كان المراد بالضرورة الذاتية فلا يستلزم الاطلاق لجواز ان يكون الضرورة بالغير مانعا عن فعلية الجانب الموافق (لكن صدق الاطلاق محال) لاستلزامه النتيجة المحال وهو سلب الشئ عن نفسه لانه اذا جعلت صغرى الشكل الاول لايجابيا والاصل ان يجعل كبراه لكليتها ينتج سلب الشئ عن نفسه مثلا اذا صدق قولنا لاشئ من الحجر بانسان بالضرورة يصدق قولنا لاشئ من الانسان بحجر بالضرورة والا يصدق نقيضه وهو بعض الانسان حجر بالامكان وهو يستلزم كما عرفت بعض الانسان حجر بالاطلاق العام ويضم الى الاصل بان يكون شكلا اولا بحيث يجعل صغراه ويقال بعض الانسان حجر بالاطلاق العام ولاشئ من الحجر بانسان بالضرورة فينتج بعض الانسان ليس بانسان بالضرورة وهو مع لاستحالة سلب الشئ عن نفسه فاذا كان صدق الاطلاق محالا (فامكانه) اى صدق الاطلاق ايضا (محال) فان امكان المحال محال والا يلزم الانقلاب واذا كان امكان صدق الاطلاق محالا (فصدق الامكان) المستلزم لامكانه (محال) فان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم واذا استحال صدق الامكان ثبت الضرورة لئلايلزم ارتفاع النقيضين فانعكس الضرورية كنفسها وهو المطلوب (فان قلت لانسلم استلزام صدق الممكنة مع الاصل امكان صدق الفعلية معه لجواز ان لايكون امكان وجود شئ مخالفا لوجود شئ آخر ووجوده بالفعل معه يكون محالا مثلا قولنا زيد كاتب الآن يصدق معه زيد ليس

بكاتب بالامكان ولايصدق زيد ليس بكاتب بالفعل مع زيد كاتب الآن والايلزم اجتماع النقيضين قلت اذا كان المراد من الضرورة اعم فالضرورية صارت مساوية للدائمة واذا صدق سلب هذه الضرورة فى الممكنة صارت فى قوة الفعلية كما كانت الضرورية فى قوة الدائمة فثبت الاستلزام بينهما بلاشبهة فتامل (وعلى هذا) اى على البيان الذى فى الضرورية (نفس البيان فى المشروطة العامة لان نسبة الحينية الممكنة) التى هى نقيض المشروطة العامة الى الحينية المطلقة كنسبة الممكنة) العامة (الى المطلقة) العامة يعنى كما ان الممكنة العامة يستلزم الحينية المطلقة العامة كذلك الحينية الممكنة يستلزم الحينية المطلقة فالبيان فى المشروطة العامة بانه لو لم يكن يصدق فى عكسها المشروطة العامة يصدق نقيضها وهى الحينية الممكنة وصدقها يستلزم صدق الحينية المطلقة لكن صدق الحينية المطلقة محال وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم فصدق الحينية الممكنة ايضا يكون محالا فاذا استحالت صارت نقيضها وهى المشروطة العامة حقا فيصير المشروطة فى عكسها حقا وهو المطلوب مثلا قولنا بالضرورة او بالدوام لاشئ من الكاتب بساكن الاصابع ما دام كاتبا ينعكس بالضرورة او بالدوام الى لاشئ من الساكن بكاتب مادام ساكنا والايصدق نقيضه وهو الحينية الممكنة وهى قولنا بعض الساكن كاتب بالامكان حين هو ساكن وصدقها يستلزم صدق الحينية المطلقة وهى قولنا بعض الساكن كاتب بالفعل حين هو ساكن فنضمه مع الاصل بجعله صغرى والاصل كبرى للشكل الاول من القياس فيقال ان بعض الساكن كاتب بالفعل حين هو ساكن ولاشئ من الكاتب بساكن بالضرورة مادام كاتبا فينتج بعض الساكن ليس بساكن بالضرورة حين هو ساكن فامكان صدق الحينية المطلقة محال فصدق الممكنة ايضا محال واذا استحالت صدقت المشروطة وهو المطلوب (والمشهور) عند المنطقيين (ان الضرورية) المطلقة (تنعكس دائمة مطلقة لا كنفسها (والمشروطة العامة) تنعكس (عرفية عامة) لا كنفسها (واستدل على انعكاس الضرورية دائمة بانا اذا قدرنا) اى فرضنا (ان مركوب زيد) بالفعل (منحصر فى الفرس) يعنى زيد يركب بالفعل على الفرس لاعلى غيره (مع امكانه) اى امكان الركوب (على الحمار) يعنى يمكن ان يركب زيد على الحمار ايضا (يصدق) على هذا الفرض (لاشئ من مركوب زيد بحمار بالضرورة) معناه ان ما هو مركوب زيد بالفعل ليس بحمار اذ فرض ركوبه بالفعل على الفرس فكيف يكون حمارا (ولايصدق العكس الضرورى) نحو لاشئ من الحمار بمركوب زيد بالضرورة لصدق نقيضه وهو قولنا بعض الحمار مركوب زيد بالامكان ويصدق الدائمة نحو لاشئ من الحمار بمركوب زيد دائما (ولايخفى عليك ان المذهب المشهور مبناه على مايحكم فى القضايا بحسب ظاهر النظر مع قطع النظر عن الاصول الدقيقة والافعلى التحقيق لايصدق بعض الحمار مركوب زيد بالامكان لان الكلام فى الضرورة بالمعنى الاعم فسلب الركوبية عن الحمار يكون لعلة وبالنظر اليها تتحقق الضرورة ايضا فيصدق لاشئ من الحمار بمركوب زيد بالضرورة (ويرد عليه) اى على المشهور من انعكاس الضرورة دائمة اذ على هذا الدليل اذا قطع

النظر

النظر عن المعنى الاعم ويكون المراد بالضرورة الضرورة الذاتية (انه) اى الشان (يلزم انفكاك الدوام عن الضرورة) اى يوجد الدوام ولا يوجد الضرورة (فى الكليات) اى فى القضايا الكلية المبحوثة عنها فى العلوم فالمبحوث عنها فى العلوم الضرورة بالمعنى الاعم وهى مساوية للدوام فلولا انعكاس الضرورية كنفسها بل الى دائمة بدون ضرورة يلزم انفكاك الدوام عن الضرورة المبحوثة عنها فى العلوم اذ لايبحث فيها عن الجزئيات والضرورة بالمعنى الاخص جزئية بالنسبة الى المعنى الاعم فلايكون مبحوثا عنها فى العلوم (ويرد عليه ان العلوم لايبحث فيها عن الجزئيات الحقيقية لامطلق الجزئيات والضرورة بالمعنى الاخص ليس من الجزئيات الحقيقية بل جزئى بالنسبة الى المعنى الاعم فما المانع عن البحث عنها فيها فيصير مبحوثا عنها فالاولى ان يراد بالكليات القواعد الكلية المستغرقة بجميع الجزئيات بحيث لايخرج عنها شئ من الجزئيات وهذه هى المبحوث عنها فى العلوم فالضرورة بالمعنى الاعم تصير مبحوثا عنها فى العلوم لا بالمعنى الاخص فحينئذ يلزم الانفكاك وقال البعض التقييد بالكليات انما هو لعدم لزوم الانفكاك فى الجزئيات لان الانفكاك انما يلزم بالانعكاس ولاتنعكس السالبة الجزئية لاالى الضرورية ولا الى الدائمة حتى يلزم الانفكاك (فما اورد عليه من ان التقييد بالكليات تخصيص بلامخصص ليس بشئ لان التقييد ليس بالوجه الذى فهم المورد لكن يرد عليه ان الكلام المشهور فى الضرورة بالمعنى الاخص ولايستحيل الانفكاك فيه وكانه فهم النزاع المعنوى فاوردما اورده وانما النزاع اللفظى كما لايخفى على المتامل فافهم (ومن ههنا) اى من اجل الاختلاف فى انعكاس الضرورية (اختلفوا) اى المنطقيون (فى انعكاس الممكنتين الموجبتين) اى الممكنة العامة الموجبة والممكنة الخاصة الموجبة (فمن يقول) منهم (بانعكاس الضرورية كنفسها) اى الضرورية (يقول) هذا القائل (بانعكاسهما) اى بانعكاس الممكنة العامة الموجبة والممكنة الخاصة الموجبة (كذلك) اى كنفسها فعنده عكس الممكنة الموجبة العامة ممكنة عامة موجبة والممكنة الخاصة الموجبة ممكنة خاصة موجبة لان الممكنة نقيض الضرورية فلو لم ينعكس الضرورية كنفسها لم ينعكس الممكنة كنفسها فان السالبتين الضروريتين اذا تلازمتا تلازمت الممكنتان الموجبتان الجزئيتان البتة لكونهما نقيضيهما ونقيض المتساويين متساويان فاذا صدق كل انسان كاتب بالامكان صدق بعض الكاتب انسان بالامكان العام والايصدق نقيضه وهو لاشئ من الكاتب بانسان بالضرورة وينعكس الى لاشئ من الانسان بكاتب بالضرورة وهو ينافى الاصل المفروض الصدق فالنقيض باطل والعكس حق وهو المطلوب (ومن لا) اى من لايقول بانعكاس الضرورية الى الضرورية بل يقول بانعكاسها الى الدائمة (فلا) اى فلايقول بانعكاسهما كنفسهما اذ حينئذ لا يكون عكس نقيض العكس منافيا للاصل ليلزم بطلانه وصدق العكس لان عكس نقيض العكس حينئذ يكون لاشئ من الانسان بكاتب بالدوام وهو لاينافى كل انسان كاتب بالامكان واذا لم يكن عكس نقيض العكس منافيا للاصل المفروض الصدق كان

حقا فالنقيض ايضا يكون حقاوالعكس باطلا فلا يصدق فى عكس الممكنة ممكنة فلا ينعكس كنفسها (ثم الاختلاف) اى الاختلاف الذى وقع فى انعكاس الممكنتين (انماهو) اى ذلك الاختلاف (على راى الشيخ) من ان اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنوانى بالفعل فيمكن ان يكون مايصدق عليه الموضوع بالفعل يصدق عليه المحمول بالامكان ولا يلزم ان يكون مايصدق عليه المحمول بالفعل يكون موضوعا بالامكان كما يظهر فى المثال المذكور فى استدلال انعكاس الضرورية دائمة على المشهور ان بعض الحمار مركوب زيد بالامكان ولا يصدق بعض مركوب زيد بالفعل حمار بالامكان لان هذا البعض منحصر فى الفرس بناء على الفرض المذكور والفرس لايمكن كونه حمارا فالممكنة لاتنعكس كنفسها هذا مذهب المتاخرين واما القدماء القائلون بانعكاسهما كنفسهما فاستدلوا بوجوه ثلثة الخلف والعكس والافتراض واجاب المتاخرون عن ادلة القدماء بان الاول والثالث موقوف على انتاج الصغرى الممكنة فى الشكل الاول والثالث وهو ممنوع والثانى موقوف على انعكاس الضرورية كنفسها (واما على مذهب الفارابى) من اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنوانى بالامكان (فمتفقون) اى المتاخرون والقدماء كلهم متفقون (على انعكاسهما) اى الممكنتين (كنفسهما) اى الى الممكنتين لعدم تحصل معنى الاختلاف اذ الامكان فى الطرفين وفى المثال الذى ذكر سابقا لايصدق الاصل على مذهب الفارابى لان قولنا لاشئ من مركوب زيد بالامكان حمارا بالامكان غير صادق كما لايخفى (وههنا) اى فى انعكاس الدائمة السالبة كنفسها (شك للرازى) اى للامام فخر الدين الرازى (فى الملخص) الذى صنفه (وهو) اى الشك (ان الكتابة ممكنة للانسان) وليست ضرورية لفرد منه فى وقت ما لان سلبها ممكن لصدق قولنا لاشئ من الانسان بكاتب بالامكان فى وقت ما ولا معنى لامكان السلب الاعدم ضرورة الايجاب واذا لم يكن ايجاب الكتابة ضروريا صارت ممكنة (والممكن) اى ما هو ممكن (ممكن دائما) اى فى جميع الاوقات (والا) اى وان لم يكن الممكن ممكنا دائما (لزم الانقلاب) من الامكان الذاتى الى الوجوب او الامتناع الذاتى (فالسلب الدائم ممكن) بناء على استلزام دوام الامكان امكان الدوام (فلو وقع) امكان السلب الدائم (مع الانعكاس يصدق لاشئ من الكاتب بانسان دائما) فى عكس قولنا لاشئ من الانسان بكاتب دائما (وهذا) اى لاشئ من الكاتب بانسان دائما (محال) لصدق نقيضه وهو بعض الكاتب انسان بالفعل (ولم يلزم) هذا المحال (من فرض الممكن) اى من فرض وقوع الممكن (والا) اى وان لزم المحال من فرض وقوعه (لم يكن) الممكن (ممكنا) اذ الممكن مالم يلزم من فرض وقوعه محال (فهو) اى المحال يلزم (من الانعكاس) فيكون العكس باطلا والاصل حقا ففى حاصل الشك ان السالبة الدائمة لاتنعكس كنفسها والا يلزم المحال فان الكتابة ممكنة للانسان غير ضرورية لفرد منه فى وقت فسلبها ممكن اذ لاشئ بامكان السلب الاعدم ضرورة الايجاب فصدق قولنا لاشئ من الانسان بكاتب بالامكان وكل ممكن ممكن دائما فى جميع الاوقات لانه ان لم يكن ممكنا على الدوام فى جميع الاوقات بل فى بعضها فلا يخلو

اما

اما ان يكون ما سوى ذلك البعض الوجوب او الامتناع وعلى الاول يلزم انقلاب الامكان الى الوجوب وعلى الثانى انقلابه الى الامتناع وكل منهما باطل بالضرورة فيثبت ان الممكن ممكن دائما وسلب الكتابة ممكن فيكون ممكنا دائما وامكان الدوام ودوام الامكان متلازمان فاذا دام امكان السلب امكن دوام السلب فالسلب الدائم صار ممكنا بناء على هذا التلازم فيمكن ان يصدق لاشئ من الانسان بكاتب دائما فلو وقع امكان السلب الدائم لوقع مع وقوع الانعكاس فان صدق الاصل يستلزم صدق العكس وقد يثبت صدق قولنا لاشئ من الانسان بكاتب دائما فيصدق عكسه وهو لاشئ من الكاتب بانسان دائما وهذا محال ضرورة صدق بعض الكاتب انسان بالفعل وهو نقيضه وصدق احد النقيضين يستلزم استحالة الآخر والا يلزم اجتماع النقيضين وهذا المحال لم يلزم من فرض وقوع الممكن فان الممكن لايلزم منه المحال وقد فرض امكان السلب الدائم فلايلزم منه المحال فلم يلزم المحال الامن فرض وقوع الانعكاس فصار محالا فالاصل ههنا صادق والعكس باطل وهو خلاف ماتقرر وبهذا التقرير اندفع المنع بانه يجوز ان يكون المحال من كون الواقع دائما الامن وقوع الامكان فان الدوام صفة الامكان لاغير فاذا وقع يجوز ان لايكون دائما ووجه الدفع ظاهر اذ المص بنى هذا الشك على استلزام دوام الامكان امكان الدوام فلامساغ لقوله اذا وقع يجوز ان لايكون دائما اذهو يبطل التلازم ومبنى الشك عليه فافهم (وحله) اى حل هذا الشك (انه) اى الشان (لايلزم من دوام الامكان امكان الدوام) فاذا لم يكن التلازم بينهما لم يلزم المحذور اذ كان مبناه على هذا كما عرفت فى تقريره (حاصل الحل ان دوام الامكان لايلزم منه امكان الدوام فقول الشاك فالسلب الدائم ممكن غير مسلم واثباته الانقلاب المستحيل عند عدم التسليم فى حيز البطلان اذا استحالة الانقلاب يستدعى دوام الامكان لاامكان الدوام ليقال ان السلب الدائم ممكن اذ يجوز ان يكون سلب الكتابة فى بعض الاوقات ضروريا وفى بعضها ممكنا وامكان السلب فى هذا الوقت يكون دائما فانه يصدق فى جميع الاوقات ان سلبها فى هذا الوقت المعين ممكن فدوام الامكان عبارة عن تحقق امكان الشئ فى جميع الازمنة ودوام الشئ عبارة عن تحققه فى جميع الازمنة ولايجوز من تحقق الاول تحقق الثانى اذ يجوز ان يصدق فى جميع الازمنة ان الشئ لاياباى عن نفس الوجود ومطلق التقرر ولايتحقق فى جميع الازمنة كما يظهر من التأييد بقوله (الاترى) اى المخاطب (الى الامور الغير القارة) اى الامور التى لايجتمع اجزائها فى آن واحد كالحركة ومايحذو حذوها كالزمان (فان امكانها) اى امكان تلك الامور الغير القارة (دائم) بان يقال فى جميع الاوقات انها ممكنة (ودوامها) اى دوام تلك الامور بان يقال وجودها دائم (غير ممكن) والالم تكن غير قارة ونبه عليه بالاستفهام الانكارى فقال (هل يشك) على صيغة المجهول او المعلوم بحذف الفاعل اى يشك بمعنى انه لاينبغى الشك لاحد (فى ان بقاء الحركة محال لذاتها) ولاشك فى استحالة بقاء الحركة وعدم اجتماع اجزائها فى آن واحد فامكانها دائم ودوامها غير ممكن بمعنى انه يصدق انها موجودة فى جميع الازمنة لامتناع بقائها بداهة ولايشك احد فى ان بقاءها محال لذاتها

وامكانها دائم والالزم الانقلاب فيتخلف دوام الامكان عن امكان الدوام فعلم انه لاتلازم بينهما وقد يجاب عن هذا الشك بانه ان اريد بامكان سلب الكتابة سلب الضرورة الذاتية بمعنى ان ثبوت الكتابة ليس بضروري للانسان بالذات فامكان سلبها مسلم ودوام هذا الامكان مستلزم لامكان الدوام واما انه لابد ان لايلزم من فرض وقوعه محال فغير مسلم اذ الممكن الذاتي قد يلزم منه المح كعدم العقل الاول فانه ممكن ذاتي يستلزم عدم الواجب وهو محال بالذات وان اريد بالامكان سلب الضرورة المطلقة اعم من ان يكون ذاتيا او غيره فامكان سلب الكتابة عن جميع افراد الانسان بهذا المعنى غير مسلم اذ يجوز ان يكون الكتابة المتحققة في بعض الافراد ضرورية بالغير اذ لابد لها من علة فيكون السلب ممكنا واذا لم يتم مقدمة من مقدمات الشك اندفع الشك اذ بطلان مبنى الشئ يستلزم بطلانه فتامل (ومن ههنا) اى من اجل ان دوام الامكان لايستلزم امكان الدوام (يستبين) اى يظهر (ان ازلية الامكان) بمعنى انه ممكن من الاول وجوده (وامكان الازلية) اى الممكن وجوده في الازل (لايتلازمان) اى ليس بينهما تلازم بحيث يستلزم احدهما الآخر وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلي ثابت في الازل كان الازل ظرفا للامكان فيكون معناه ان ذلك الشئ متصف بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل ظرفا لوجوده فصار معناه ان وجوده المستمر الذي لايكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لايستلزم الثاني لجواز ان يمكن وجود الشئ في الجملة امكانا مستمرا ولايكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا ولايلزم من هذا ان يكون ذلك الشئ من قبيل الممتنعات دون الممكنات لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه ما من الوجوه وهنا ليس كذلك وهذا تعريض على السيد السند القائل باستلزام ازلية الامكان امكان الازلية واستدل عليه في شرح المواقف بان امكانه اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شئ من اجزاء الازل فيكون عدم منعه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شئ منها بل جاز اتصافه في كل منها لا بدلا فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه في كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية واستلزام امكان الازلية لازلية الامكان ظاهر فبينهما تلازم (ورد هذا الاستدلال بان قوله في شئ من اجزاء الازل في قوله لم يكن هو مانعا من قبول الوجود اما متعلق بقوله مانعا او بقوله بالوجود فعلى التقدير الاول هو بعينه ازلية الامكان ليس سواه وعلى التقدير الثاني هو اول مسئلة النزاع فيه فمن قال بعدم التلازم بينهما فكيف يسلمه فهو مصادرة على المطلوب وقد يمنع قوله لا بدلا فقط بل ومعا ايضا وبيانه ان القول بانه اذا كان مستمرا في الازل لم يكن هو مانعا من قبول الوجود في شئ من اجزاء الازل ان اريد منها الاستمرار اى عدم المنع من الوجود مستمرا في جميع اجزاء الازل فهي ممنوعة لجواز ان يمكن له الوجود فيما لايزال في الازل وان اريد منها

اعم

اعم من استمرار الوجود فهى مسلمة لكن لزوم المطلوب ممنوع فانه استمرار عدم منعه من الوجود فى جميع اجزاء الاول وهو غير لازم واللازم اعم منه فافهم فانه دقيق (وقد ينتقض باجرائه فى استلزام بقاء الامكان لامكان البقاء واستلزام زمانية الامكان لامكان الزمانية فيلزم امكان بقاء الحركة والزمان وامكان وجود ما هو انى الوجود فى الزمان بل فى الازمنة الغير المتناهية (فحاصل الكلام ان امكان الوجود من حيث هو نفس التقرر لايستلزم امكان الوجود المخصوص الذى هو الوجود الازلى من حيث هو ازلى ضرورة عدم استلزام امكان العام الامكان الخاص لجواز ان يكون وجود الشيء ممتنعا فى الازل مع ثبوت امكانه فيه (هذا) اى خذوا فلفظها اسم فعل وذا اسم اشارة ويحتمل ان يكون الفعل محذوفا والهاء للتنبيه دخلت على اسم الاشارة وهو مفعوله (والخاصتان) اى والمشروطة الخاصة والعرفية الخاصة السالبتان (تنعكسان الى عامتين) المشروطة العامة والعرفية العامة لامطلقا بل الى المقيدتين (مع اللادوام فى البعض) واما انعكاسهما الى العامتين فلان العامتين لازمتان للاعم منهما وهو المشروطة العامة والعرفية العامة فانهما تنعكسان الى نفسهما ولازم الاعم لازم الاخص فتكونان لازمتين للخاصتين ايضا فتنعكسان الى عامتين واما تقييدهما باللادوام فى البعض (لان لادوام الاصل موجبة مطلقة) لكون الاصل سالبة مقيدة به واللادوام يخالف فى الكيف لما هو مقيد به فيكون موجبة مطلقة كلية لكونه اشارة الى مطلقة عامة (وهى) اى الموجبة المطلقة (انما تنعكس الى موجبة جزئية) مطلقة والجزئية لازمة للادوام الاصل وهو لكونه جزأ من المركبة لازمة لها ولازم اللازم لازم مثلا قولنا اذا صدق لاشيء من الكاتب بساكن الاصابع مادام كاتبا لادائما اى كل كاتب ساكن الاصابع بالفعل وهى تنعكس الى قولنا لاشىء من ساكن الاصابع بكاتب مادام ساكن الاصابع لادائما فى البعض اى بعض ساكن الاصابع كاتب بالفعل ولايصدق كلية لصدق بعض الساكن كالارض ليس بكاتب دائما واشار المصنف رحمه الله الى عدم انعكاسها الى كلية بقوله (ولو تدبرت) اى تاملت حق التامل (فى قولنا لاشىء من الكاتب بساكن) وحذف قيد الاصابع ليظهر النقض (مادام كاتبا لادائما) اى كل كاتب ساكن الاصابع بالفعل (تيقنت) اى علمت علما يقينا لاشبهة فيه (انهما) اى الخاصتان (تنعكسان كنفسهما) اى الى العامتين مع قيد اللادوام فى الكل فانه يكذب العكس الكلى فى المثال المذكور وهو قولنا لاشىء من الساكن بكاتب مادام ساكنا لادائما اى كل ساكن كاتب بالفعل لان احد جزئيه وهى المطلقة العامة الكلية كاذبة لصدق نقيضها وهو بعض الساكن ليس بكاتب دائما وهو الارض فقيد باللادوام فى البعض لصدق العكس كما عرفت (ولاعكس للبواقى) قال فى الحاشية وهى العرفية المطلقة والمنتشرة المطلقة والمطلقة العامة والممكنة العامة من البسائط والوقتية والمنتشرة والوجودية اللاضرورية والممكنة الخاصة من المركبات انتهى (فان اخصها) اى اخص البواقى (الوقتية) فانها يتحقق فيها جميع القضايا المذكورة من غير عكس (وهى لاتنعكس) اى الوقتية (الى الممكنة العامة) يعنى الى الاعم من القضايا فكيف تنعكس الى الاخص فان صدق الاخص فى عكسها بدون الاعم يستلزم وجود الاخص بدونه فلم يبق الخاص

خاصا ولا العام عاما فاذا لم يكن الاعم لازما صادقا فى عكسه لم يكن الاخص لازما البتة فلما لم تنعكس
الوقتية الى الممكنة لم تنعكس الى قضية اصلا وعدم انعكاس الوقتية الممكنة يوجب عدم انعكاس
الثمانية الباقية فان عدم انعكاس الاخص يستلزم عدم انعكاس الاعم وبين المصنف رحمه الله
عدم انعكاس الوقتية بقوله (لصدق قولنا لاشئ من القمر بمنخسف بالتوقيت) اى فى وقت معين
وهو وقت التربيع عند عدم حيلولة الارض بينه وبين الشمس (لادائما) اى كل قمر منخسف
بالفعل (مع كذب عكسه وهو بعض المنخسف ليس بقمر بالامكان) لصدق نقيضه وهو كل منخسف قمر
بالضرورة فاذا لم يكن الاعم الذى هو الممكنة لازما لم يكن الاخص منها لازما البتة فلا يصدق
فى عكسه قضية اصلا (ولما فرغ المصنف رحمه الله من بيان عكوس السوالب الكلية شرع فى بيان
عكوس السوالب الجزئية فقال (من السوالب الجزئية لاتنعكس الا الخاصتان) المشروطة الخاصة
والعرفية الخاصة الجزئيتان دون غيرهما (فانهما) اى الخاصتان (تنعكسان كنفسهما) اى يكون
عكس الخاصتين خاصتان (لان الوصفين) اى وصف الموضوع ووصف المحمول (متنافيان فى ذات
واحدة بحكم الجزء الاول) من الاصل وهو مثلا قولنا بعض الكاتب ليس بساكن مادام كاتبا اذ
معناه سلب المحمول عن ذات الموضوع مادام متصفة بوصف الموضوع فبحكم ان الوصفين لايمكن
اجتماعهما فى ذات واحدة (وقد اجتمعا) اى الوصفان (فيها) اى تلك الذات الواحدة (بحكم الجزء
الثانى) من الاصل هو مثلا قولنا بعض الكاتب ساكن بالفعل اذ معناه ذات الموضوع متصفة بوصف
المحمول بالفعل (فتلك الذات) اى ذات الموضوع (لما لم تكن ب) اى لم يصدق عليه المحمول (مادام
ج) اى مادام اتصافها بوصف الموضوع (لاتكون) تلك الذات (ج) بحيث يصدق عليه مفهوم الموضوع
(مادام ب) اى مادام اتصافها بوصف المحمول هذا هو العكس (وهو المطلوب) حاصله ان المشروطة
الخاصة والعرفية الخاصة السالبتين الجزئيتين تنعكسان الى المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة كذلك
لاغير فانه اذا صدق قولنا بعض الكاتب ليس بساكن الاصابع مادام كاتبا بالضرورة او بالدوام
لا دائما اى بعض الكاتب ساكن بالفعل يصدق فى عكسه بعض الساكن ليس بكاتب
مادام ساكنا لادائما اى بعض الساكن كاتب بالفعل لان ذات الكاتب التى يفرضه ضاحكا وغيره
مثلا متصفة بوصف الموضوع وهو الكتابة ولم يكن بوصف المحمول وهو السكون فالوصفان متنافيان
لايجتمعان فى تلك الذات بحكم الجزء الاول من الاصل وهو المشروطة العامة والعرفية فانهما سالبتان
ويحكم فيهما بسلب احدهما عن الآخر مادام الوصف فكيف يجتمعان فى ذات واحدة وقد اجتمعا فيها
بحكم الجزء الثانى وهو اللادوام من الاصل لانه موجبة مطلقة يحكم فيها باجتماع احدهما مع الاخر بالفعل
فالذات المتحقق فيها الوصفان هو ذات الكاتب الذى يفرضه ضاحكا لما لم تكن متصفة بوصف المحمول
وهو سكون الاصابع ما دام اتصافها بوصف الكتابة كما هو مفهوم الاصل مع ضم اللادوام
لاتكون متصفة بوصف الموضوع وهو الكتابة مادام اتصافها بوصف المحمول وهو سكون
الاصابع وهو المطلوب المفهوم من العكس مع ضم اللادوام اللازم للادوام الاصل فان

قلت

قلت ان الدليل الذى يثبت به انعكاس الخاصتين يجرى فى اثبات انعكاس العامتين ايضا فى العكس من السوالب الجزئية العامتان ايضا فكيف يصح قوله ومن السوالب الجزئية لا تنعكس الا الخاصتين بيان جريانه ان الوصفين مثلا فى قولنا بعض الكاتب ليس بساكن مادام كاتبا متنافيان فماهو ساكن ليس بكاتب والالكان كاتبا فى بعض اوقات كونه ساكنا فقد اجتمع الوصفان فى ذات واحدة وقد كانا متنافيين هف فثبت ان بعض الساكن ليس بكاتب مادام ساكنا قلت ان الانعكاس انما يلزم اذا كانت ذاتهما واحدة ومتصادقة وفى العامتين ليس كذلك اذ من الجائز ان يكون الذاتان متغايرتين كما فى قولنا بعض الحيوان ليس بانسان مادام حيوانا فان وصفى الحيوانية متنافيان فى ذات بعض الحيوان كالفرس مثلا ولايلزم منه تنافيهما فى ذات الانسان لصدق قولنا بالضرورة كل انسان حيوان بخلاف الخاصتين فان اتحاد ذات الموضوع والمحمول فيهما واجب بحكم اللادوام فيلزم العكس كما عرفت واما عدم انعكاس ماسوى الخاصتين من المركبات فلان اخصها الوقتية وهى لاتنعكس الى الممكنة كما عرفت فلاتنعكس باقيها اذ عدم انعكاس الاخص يستلزم عدم انعكاس الاعم لمامر واما من البسائط فلان اخصها الضرورية المطلقة وهى لاتنعكس فانه يصدق قولنا بعض الحيوان ليس بانسان بالضرورة مع كذب قولنا بعض الانسان ليس بحيوان بالامكان العام واذا لم ينعكس الاخص لم ينعكس الاعم ولمافرغ من بيان انعكاس السوالب شرع فى بيان انعكاس الموجبات فقال (ومن الموجبات) اى من القضايا الموجبة سواء كانت كلية او جزئية (تنعكس الوجوديتان) اى الوجودية اللاضرورية والوجودية اللادائمة (والوقتية) اى الوقتية والمنتشرة من المركبات (والمطلقة العامة) من البسائط (مطلقة عامة) اى يكون عكس جميع هذه القضايا مطلقة عامة فانه اذا صدق بعض الانسان كاتب بالفعل لادائما اولابالضرورة اوفى وقت معين اوفى وقت ما لادائما او بالفعل فيصدق عكسه بعض الكاتب انسان بالفعل وهو المطلوب واستدل عليه (بالخلف) بان يقال لولم يصدق بعض الكاتب انسان بالفعل فى عكس هذه القضايا المذكورة يصدق نقيضه وهو لاشىء من الكاتب بانسان دائما ونضم هذا النقيض الى الاصل بان نجعل الكلية كبرى الشكل الاول والاصل لايجابه صغراه فقلنا بعض الانسان كاتب ولاشىء من الكاتب بانسان فينتج بعض الانسان ليس بانسان دائما هف ومايلزم منه الخلف وهو النقيض يكون باطلا فاذا صار نقيض العكس باطلا يكون العكس حقا (وبالافتراض) اى قد يستدل على العكس بالافتراض (وهو) اى الافتراض (ان يفرض ذات الموضوع شيئا ويحمل عليه) اى على هذا الشىء (وصف الموضوع) ويجعل قضية (ووصف المحمول) ويجعل قضية اخرى (فنقول نفرض ج) الموضوع (الذى هو ب) فى قولنا كل ج ب (د) اى نسميه د (فدب) صادق اذ ج ب فرض صدقه وفيه ب محمول على ج ويفرض ج د فكان عينه وكان ج ب فيكون ما هو عينه وهو دب البتة (و) يصدق (دج) لصدق الوصف العنوانى للموضوع عليه بالفعل فحصل الشكل الثالث من القياس وهو كل دب وكل دج (فبعض ب ج بالفعل) اى نتيجته (من الشكل الثالث)

لايقال ان انتاج الشكل الثالث موقوف على عكس الصغرى ليرتد الى الشكل الاول واذا كان اثبات العكس بالشكل الثالث وكان موقوفا على انتاجه فصار دورا فكيف يثبت بالافتراض المستلزم للدور لانا نقول يبين على هذا التقدير انتاج الشكل بطريق آخر لئلا يلزم الدور (وقد يقال في الجواب ان عادة القوم وان جرت في ترتيب الافتراض على هيئة الشكل الثالث لكن لاقياس ههنا من الشكل الثالث لانتفاء الحد الاوسط اذليس وصف ثالث يكون وسطا اذ الشئ المفروض وهو اعتبار ذات الموضوع غير معنون بوصف الموضوع لانه يحمل هذا الوصف على الذات ولا يلزم حمل الشئ على نفسه او يقال ليس المقصود اثبات المطلوب بالافتراض على هذه الهيئة بل المراد اثبات المطلوب بهذا المنهج وهو ان الوصفين اذا اجتمعا في ذات واحدة يحمل احدهما على الاخر فالمعبر بالمحمول يثبت له الموضوع وهذا هو المطلوب (وبالعكس) اى يستدل على العكس بالعكس (وهو) اى الاستدلال بالعكس ان يعكس نقيض العكس وهو السالبة الدائمة كقولنا لاشئ من ب ج دائما في المثال المفروض (ليرتد) العكس (الى ما ينافي الاصل) اى ماينافي اصل القضية سواء كان مناقضا له او ضده وهو لاشئ من ج ب دائما فانه ينافي الاصل وضده ان كان كليا نحو كل ج ب ونقيضه ان كان جزئيا نحو بعض ب ج فلذا اورد لفظ المنافي دون المناقض فافهم فان قلت قد يثبت بالاستدلال لزوم المطلقة في عكس هذه الموجهات ولا يثبت به كونها عكسا لها اذ العكس يكون اخص لازم ولا يعلم كون المطلقة العامة اخص لازم لها مالم يعلم نفي لزوم الزائد على الاطلاق وهو بعد غير معلوم (قلت نعلم عدم لزوم الزائد بان الوقتية الكلية اخص القضايا المذكورة وهي لاتنعكس الى الاخص من المطلقة كالحينية لجواز تنافي وصف الموضوع والمحمول فلا يصدق وصف الموضوع على ذات المحمول حين اتصافه بوصف المحمول مثلا يصدق كل منخسف مضئ بالتوقيت لادائما ويكذب بعض المضئ منخسف حين هو مضئ وعدم انعكاس الاخص يستلزم عدم انعكاس الاعم (لايقال انه حينئذ تبين بالمثال المفروض انعكاس المطلقة فقط ولا يظهر حال البواقي مع ان كلا منهما تنعكس الى مطلقة لانا نقول المطلقة اعم منها وانعكاس الاعم مستلزم لانعكاس الاخص فحال عكس البواقي يعلم بها فلا حاجة الى بيانها من الموجبات (وينعكس الدائمتان) اى الضرورية الموجبة والدائمة الموجبة (والعامتان) اى المشروطة العامة الموجبة والعرفية العامة الموجبة (حينية مطلقة) اى يكون عكس هذه القضايا الاربعة حينية مطلقة (بالوجوه المذكورة) اى بالخلف والافتراض والعكس اما انعكاس الدائمتين الموجبتين الى حينية مطلقة موجبة جزئية بالخلف بانه اذا لم يصدق الحينية المطلقة الموجبة الجزئية يصدق نقيضها معها وهو السالبة الكلية العرفية العامة واذا ضم الى الاصل ينتج سلب الشئ عن نفسه نحو قولنا كل انسان حيوان او بعضه حيوان بالضرورة او بالدوام فان لم يصدق عكسه وهو بعض الحيوان انسان بالفعل حين هو حيوان لصدق نقيضه وهو لاشئ من الحيوان بانسان دائما مادام حيوانا ونضمه مع الاصل وهو بعض الانسان حيوان ونقول بعض الانسان حيوان ولاشئ من الحيوان بانسان ينتج لاشئ من الانسان اوليس بعضه بانسان دائما مادام انسانا وهذا

هو سلب الشئ عن نفسه وكذا حال انعكاس العامتين الى حينية مطلقة والافتراض والعكس ههنا مثل ماعرفت سابقا (و) تنعكس (الخاصتان) اى المشروطة الخاصة الموجبة والعرفية الخاصة الموجبة (حينية لادائمة) اى ينعكس حينية مقيدة باللادوام الذاتى (اما) لزوم (الحينية فلانها لازمة للعامتين ولازم العام) وهو ههنا العامتان والحينية لازمة لهما كما عرفت (لازم للخاص) وهو ههنا الخاصتان فيكون الحينية لازمة لهما ايضا فصار عكسهما حينية (واما) لزوم (اللادوام) فى العكس (فلولاه) اى ولولا ذلك اللزوم (لدام العنوان) اى عنوان الموضوع اعنى ج (فدام المحمول) اعنى ب فى الاصل بناء على استلزام دوام المشروط دوام الشرط فدام الباء لدوام الجيم (وقد فرض) المحمول فى الاصل وهو ب (لادائما هف) فيصدق بعض ب ج حين هو ب لادائما وهو المطلوب (حاصله ان اللادوام لو لم يصدق لصدق الدوام مثلا البعض الذى هو ج حين هو ب ليس ج بالاطلاق صادق والا لصدق انه ج دائما فيكون ب دائما لدوام الباء بدوام الجيم وقد فرض فى الاصل ان ج ب لادائما هف فيصدق اللادوام وهو المطلوب ﴿فصل عكس النقيض تبديل نقيضى الطرفين﴾ اى نقيض الموضوع ونقيض المحمول فى الحملية ونقيض المقدم ونقيض التالى فى الشرطية واطلاقه ايضا على معنيين المصدرى والقضية الحاصلة بعد التبديل كاطلاق العكس المستوى عليهما والمراد من تبديل نقيضى الطرفين ان يؤخذ نقيضاهما ويجعل نقيض الثانى جزء اولا ونقيض الاول جزا ثانيا (مع بقاء الصدق) اى لو فرض الاصل صادقا يلزم منه صدق العكس لانه لابد من صدق الاصل (و) بقاء (الكيف) اى الايجاب والسلب بمعنى انه لو كان الاصل موجبا كان العكس موجبا ولو كان سالبا كان سالبا (هذا عند المتقدمين واما عند المتاخرين) من المنطقيين فمعنى عكس النقيض (جعل نقيض) الجزء (الثانى) من الاصل سواء كان محمولا او تاليا جزأ (اولا) من العكس بان يكون موضوعا او مقدما له (و) يجعل (عين) الجزء (الاول) من الاصل لا نقيضه سواء كان موضوعا او مقدما جزءا (ثانيا) من العكس بان يكون محمولا او تاليا له (مع مخالفة الكيف) اى الايجاب والسلب يعنى لو كان الاصل موجبا كان العكس سالبا ولو كان الاصل سالبا كان العكس موجبا (مع محافظة الصدق) اى لو فرض صدق الاصل يلزم منه صدق العكس لانهما صادقان فى الواقع هذا اصطلاح المتاخرين باعتبار المعنى المصدرى وقد يطلق على القضية التى هو اخص القضايا اللازمة للاصل مع المخالفة فى الكيف والموافقة فى الصدق ووجه تسمية هذا العكس بعكس النقيض على اصطلاح المتقدمين لاخذ نقيضى الطرفين وعكسهما واما على اصطلاح المتاخرين فبالنظر الى الجزء الثانى من الاصل لانه اخذ نقيضه وعكس بان يجعل جزأ اولا لا بالنظر الى الجزء الثانى من الاصل لانه وان عكس لكن لا يؤخذ نقيضه (وقال فى بعض الشروح وجه عدول المتاخرين عن مذهب القدماء مع كونه اسهل ان المتاخرين زعموا ان ادلة القدماء على بيان عكوس الموجبات والسوالب بهذا العكس غير تامة لورود المنع والنقض اما الاول فلانه اذا صدق قولنا كل انسان حيوان صدق قولنا كلما ليس بحيوان ليس انسان والا يصدق نقيضه وهو بعض ما ليس بحيوان انسان وينعكس الى قولنا

بعض الانسان ليس بحيوان وهذا ينافي الاصل لانه كان كل انسان حيوان واذا ضم عكس النقيض اليه
بان يقال كل انسان حيوان و بعض الانسان ليس بحيوان ينتج بعض الحيوان ليس بحيوان فيلزم
سلب الشيء عن نفسه وهو محال فيرد عليه المنع بانا لا نسلم انه لو لم يصدق كلما ليس بحيوان ليس
بانسان لصدق بعض ما ليس بحيوان انسان بل يصدق في نقيضه السالبة الجزئية وهي قولنا ليس
كلما ليس بحيوان بانسان وهو اعم من قولنا بعض ما ليس بحيوان انسان اذ السالبة اعم من
الموجبة لانها قد يصدق بعدم الموضوع وصدق الاعم لا يستلزم صدق الاخص فلا يلزم صدق
بعض ما ليس بحيوان انسان حتى يلزم المحال فلا يلزم صدق العكس لامكان صدق نقيضه وهي
السالبة الجزئية واما الثاني فلان العكس بالمعنى الذي ذكره القدماء ليس يصدق في القضايا
الموجبات التي محمولاتها من المفهومات الشاملة كالشيء والامكان والسوالب التي موضوعاتها
من نقايض تلك المفهومات الشاملة وليست محمولاتها منها نحو قولنا كل انسان شيء ولا شيء من
اللاشيء بانسان صادق مع ان العكس بالمعنى الذي ذكره القدماء كاذب وهو قولنا كلما ليس
بشيء بانسان وكلما ليس بانسان شيء كاذب هذا في الحمليات واما الشرطيات فلانه يمنع قولهم
انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم اذ من الجائز ان يكون اللازم محالا فيجوز ان يستلزم المحال
محالا آخر وهو عدم لزوم انتفاء الملزوم (والجواب عنهما من جانب المتقدمين ان الاحكام مخصوصة
بما سوى الامور الشاملة ونقائضها والتعميم انما هو بقدر الطاقة البشرية فان النقيض يؤخذ
سلبيا لا عدوليا فصار سالبة الطرفين فحينئذ سلبها يستلزم الايجاب وهي تصدق بدون وجود
الموضوع فلو كان سلبها ايضا يصدق بدونه يلزم اجتماع النقيضين لان الايجاب الذي يستلزمه
نقيض الوجود بخلاف العدول فانه يصدق بوجود الموضوع فسلبه يصدق بدونه فتلك لا يستلزم
الموجبة الجزئية والبديهة تحكم باستلزام انتفاء اللازم انتفاء الملزوم (والمعتبر في العلوم) الحكمية
والقياسات (هو) المعنى (الاول) وهي مصطلح القدماء لانه اقرب الى الذهن واسهل (وحكم)
القضايا (الموجبات ههنا) اي في عكس النقيض (حكم) القضايا (السوالب في) العكس (المستقيم)
والمستوى (فعكس نقيض الموجبة كلية) ولا تنعكس الموجبة الجزئية اصلا كما يكون العكس
المستقيم السالبة الكلية ولا تنعكس السالبة الجزئية اصلا وكذلك تنعكس الدائمتان الموجبتان
الكليتان دائمة والعامتان عرفية عامة والخاصتان عرفية لا دائمة في البعض على المشهور وعلى ما
قال المصنف رحمه الله الاربعة الاول تنعكس كنفسها ولا ينعكس البواقي وكذا الحال في الشرطيات
(وبالعكس) اي حكم السوالب في عكس النقيض حكم الموجبات في العكس المستقيم فالسالبة
سواء كانت كلية او جزئية تنعكس سالبة جزئية وكذلك تنعكس الدائمتان والعامتان بهذا العكس
حينية مطلقة جزئية والخاصتان حينية لا دائمة جزئية والوجوديتان والوقتيتان والمطلقة العامة
مطلقة عامة جزئية (والبيان) اي الدليل في عكس النقيض ماهو (البيان) اي الدليل في العكس
المستوى تفصيله لا يليق بهذا المختصر فعليك بالتذكر بما في العكس المستوى او الرجوع الى

الكتب المطولة المصنفة فى هذا العلم (وههنا) اى فى عكس النقيض باعتبار اللزوم (شك من وجهين الاول ان قولنا كل لا اجتماع النقيضين لاشريك البارى صادق مع ان عكسه) اى عكس النقيض لهذا القول (وهو كل شريك البارى اجتماع النقيضين كاذب) حاصله ان لزوم عكس النقيض يقتضى عدم التخلف فى مادة من المواد مع انه يتخلف فى بعض المواد فان كل لا اجتماع النقيضين لاشريك البارى صادق وعكسه كل شريك البارى اجتماع النقيضين كاذب لاقتضاء الموجبة وجود الموضوع وهو ليس بموجود ولو قطع النظر عن هذا الاقتضاء لايجوز العقل ثبوت المحمول لذات الموضوع ههنا لعدم المناسبة بينهما بل يجزم بعدم الثبوت واذا تخلف عكس النقيض عن الاصل فى هذه المادة فلم يلزم فى كل مادة فانتقض به لزوم عكس النقيض له (ولك ان تلتزم صدقه) اى صدق عكس هذه الصورة (حقيقية) حاصله انه لالزوم بين الاصل والعكس فى انه لو صدق احدهما خارجية لصدق الاخر كذلك فلا مضايقة فى كون الاصل خارجية والعكس حقيقية فيلزم صدق العكس ههنا حقيقية بمعنى انه لو وجد شريك البارى ويكون متصفا بهذا الوصف يثبت له اجتماع النقيضين لان المحال يستلزم محالا آخر (فافهم) لعله اشارة الى الاستلزام بين الحالين الذين ليس بينهما علاقة اصلا ويابى العقل السليم عن التصادق بين الممتنعات من غير علاقة اصلا او اشارة الى انه لابد من الموافقة بين العكس والاصل فى الافراد او الى ماهو المشهور من اعتبار امكان الافراد فى موضوع الحقيقية والحق الجواب بالتخصيص فافهم (ومن ههنا) اى من ذلك الالتزام (امكن لك التزام تصادق الممتنعات كلها) بان يحمل احدهما على الآخر وبالعكس فاذن رفع محال اذا جعل موضوعا لرفع محال آخر تحصل قضية موجبة صادقة فيكون عكس نقيضها صادقا ايضا فالممتنعات كلها متصادقة (فكان الامتناع عدم واحد) لاتكثر فيه اصلا ولا تمايز فى العدمات من حيث العدمية وهذا الكلام يحتمل الوجهين الاوّل ان يكون تفريعا على التصادق وهو اقرب الثانى ان يكون دليلا على التصادق بان الامتناع عدم واحد لاتكثر فيه فى ذاته ولاتمايز فى افراده من حيث العدمية وكذا الممتنعان متحدان فى نفسهما فيصير احدهما محمولا على الآخر لان المراد من الحمل هو الاتحاد فثبت التصادق بين الممتنعات كلها اذ التزام التصادق فى البعض دون البعض انما هو من جهة الامتناع والامتناع عدم واحد مشترك فى جميع الممتنعات كلها فامكن ذلك الالتزام فى الجميع وايراد كلمة كان دالة على الشك اما بان الثابت بالدليل كون مطلق العدم بمعنى واحد لا فرد من افراده فكونه معنى واحدا لايصير متصادقة او امكان التزام التصادق فى الكل لايدل على كونه معنى واحدا لاحتمال الاشتراك اللفظى فتامل فيه (كما ان الوجوب) وهو ضرورة الوجود (وجود واحد) اى اثبات واحد هذا تاييد وتشبيه لكون الامتناع عدما واحدا او يحتمل الاشارة الى ان الوجوب والوجود واحد والامتناع مقابل له فلا بد ان يكون معنى واحدا والالم يبق التقابل بينهما وبه يتم الدليل على توحيد الواجب ويندفع به شبهة ابن كمونة فى توحيده تقرير الشبهة انه لم لايجوز ان يكون للوجوب هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه يصدق عليهما مفهوم الواجب بحيث يكون عارضا لهما ومنتزعا عنهما فلا يثبت توحيد الواجب (وجه

الاندفاع ان مفهوم الوجوب الذاتي يقتضي عينية الوجود والتشخص وعينية جميع كماله فهو يقع بازاء جميع ماهو في هوية الواجب تعالى من الماهية والوجود والتشخص وغيرها فلا يقع هذا المفهوم على هويتين والا لكانت احدى تينك الهويتين بعينها هي الاخرى او تلك الهوية بعينها هويتين متباينتين فالوجوب الذاتي نفس تأكد التقرر وتمحض الوجود الواحد القائم بنفسه ومن ههنا يتم البيان في توحيد الواجب تعالى فتلخيص الكلام انه كما ان الوجوب وجود واحد كذلك الامتناع عدم واحد بازاء جميع مايعتبر في الممتنع من النقصانات فكما ان الوجوب الذاتي يستحيل ان يقع على هويتين كذلك الامتناع يستحيل ان يقع على ذاتين ممتنعين والمفهومات المستحيلة كشريك الباري واجتماع النقيضين والخلاء وغيرها كلها عنوانات للذات الواحدة الممتنعة والحقيقة الباطلة المعدومة فتفكر وتامل (ويتا كد) اى يتقرر عطف على امكن اى من ههنا يتاكد (التجويز) للعقل (في استلزام المحال محالا مطلقا) سواء كان بينهما علاقة اولا وجه التاكيد انه يثبت بماذكر في هذا المقام من صدق العكس حقيقية من غير علاقة بين المحالين في الصورة المذكورة ان الاستلزام بين الشيئين اما ان يكون بينهما علاقة او يكونان من الممتنعات والمحالات وفيهما التصادق فاستلزام احدهما الآخر لايقتضي العلاقة (والثاني) اى الوجه الثاني من الوجهين للشك ولما كان موقوفا على تمهيد مقدمة فقال (ولنمهد) اى نصلح (مقدمة) ونسويها اولا في القاموس تمهيد الامر تسويته واصلاحه (وهي) اى المقدمة الممهدة (كلما لم يستلزم وجوده) اى وجود الشئ (رفع عدم واقعي) اى نفي عدم في الواقع (كان) هذا الشئ الذي لايكون من وجوده رفع عدم في الواقع (موجودا دائما) بحيث لايسبقه عدم اصلا اذ العدم اللاحق لاسبيل اليه للاجماع على ان ماثبت قدمه امتنع عدمه (والا) اى وان لم يكن موجودا دائما بل يكون له عدم ثم وجد (استلزم وجوده رفع ذلك العدم) والا اجتمع النقيضان فاذا اجتمع يثبت هذه المقدمة (فنقول كلما وجد الحادث) اى الذي وجوده بعد العدم (استلزم وجوده) اى وجود هذا الحادث (رفع عدم في الواقع) ولاشك انه صادق (وهو) اى هذا القول (ينعكس بهذا العكس) اى بعكس النقيض (الى ماينافي المقدمة الممهدة) اذ عكسه كلما لم يستلزم وجوده رفع عدم واقعي لم يوجد الحادث والمقدمة الممهدة ان كلما لم يستلزم وجوده رفع عدم واقعي كان موجودا دائما ولاشك في المنافاة بينهما فالعكس كاذب مع صدق الاصل فانتقض القاعدة الكلية من لزوم العكس للاصل (فان قلت ان المراد في كلما لم يستلزم وجوده رفع عدم واقعي لم يوجد الحادث ومعناه ان الحادث لو لم يستلزم وجوده رفع عدم واقعي لم يوجد وفي المقدمة الممهدة ليس ذكر الحادث ليكون منافيا لها فلت والمراد بكلمة ما في المقدمة الممهدة عام شامل للقديم والحادث فيثبت وجود الحادث ايضا دائما وقد يثبت بعكس النقيض عدم وجودها فحصل المنافاة فيلزم المحذور واصل هذا الشك منقول عن ابن كمونة المسمى بافتخار الشياطين وحاصل تقريرها بعد تمهيد المقدمة الممهدة ان الحوادث اليومية وكذا سائر الجائزات والممكنات لايستلزم وجودها في الواقع رفع عدم واقعي والا لكان الاستلزام لازما الوجودات

الحوادث اذلو لم يكن لازما لبطل اصل الملازمة فكان الاستلزام لرفع عدم واقعي لازما لوجود الحوادث والعكس يستلزم رفع اللازم ورفعه يستلزم رفع الملزوم فعلى تقدير عدم الاستلزام يلزم عدم الحوادث وهو مناف للمقدمة الممهدة اذهي تقتضي وجودها دائما ومايناقيها باطل فثبت ان وجود الحوادث غير مستلزم لرفع العدم فيلزم ان تكون موجودة دائما فاذن يلزم قدم العالم بجميع اجزائه قدما دهريا هف والعقلاء في دفعها كالحيارى في الصحارى ودفعه المص بقوله (وحل) اى حل هذا الشك (منع المنافاة بين الموجبتين اللزوميتين وان كان تالياهما اى تالياهاتين الموجبتين (نقيضين) بان يكون احدهما نقيضا للاخر (حاصل الحل ان المقدمة الممهدة وهي قولنا كلما لم يستلزم وجوده رفع عدم واقعي كان موجودا دائما وعكس النقيض وهو قولنا كلما لم يستلزم وجوده رفع عدم واقعي لم يكن الحادث موجودا الامنافاة بينهما ليلزم كذبه ويثبت ماقال ابن كمونة لانهما قضيتان لزوميتان تالياهما وهما قولنا كان موجودا وقولنا لم يكن الحادث موجودا نقيضين ولايلزم منه التناقض بين القضيتين لجواز كون المقدم فيهما محالا يستلزم النقيضين بناء على استلزام المحال للمحال فصدق العكس وبطل ماقال ابن كمونة (قال السيد سيد العلماء وسند الاولياء حافظ سنة سيد المرسلين والبالغ لاقصى مقامات العارفين مولانا نظام الملة والدين قدس سره ان تلك المقدمة ليست متصلة بل حملية ولعل لم يرد مايترائى من ظاهر العبارة بل اراد انه كل شئ لم يستلزم وجوده رفع عدم واقعي كان موجودا دائما فاقول لو اراد بالشئ مايعم الموجود والمعدوم فالكبرى ممنوع وان اراد به الموجود فلا نسلم كذب النتيجة فان المحال على مانص عليه هو مجامعة الثبوت للنفي في الواقع فهي غير لازمة من تلك فان تقدير عدم الاستلزام في الحادث ممتنع والاستلزام متحقق ولامنافاة بين العدم الفرضي والوجود الواقعي انتهى كلامه وقد يجاب عنه بانه لامنافاة بين المقدمة الممهدة والعكس فان رفع الاستلزام المأخوذ فيهماليس على نحو واحد اذرفع الاستلزام على نحوين الاول ان يكون من بدء الامر بان لايكون بين دخول الشئ في عالم الوجود ورفع العدم ملازمة اصلا في نفس الامر كمافي الموجود فانه لايكون بين وجوده ورفع العدم ملازمة اذ لاعدم ههنا اصلا والثاني رفع الاستلزام بعد تحققه كمافي الحوادث اليومية فان دخولها في الوجود مستلزم لرفع العدم البتة فرفعه بعد تحققه وهو غير مناف للمقدمة الممهدة اذالرفع فيها على النحو الاول وههنا على النحو الثاني (وقد ضعف هذا الجواب بعضهم بان حاصل الشبهة ان وجود الحوادث مستلزم لرفع العدم بلاشبهة فيكون استلزامه للرفع ايضا لازما لابقاء اصل الاستلزام وقد تقرر ان عدم اللازم باى نحو كان من بدء الامر اوعدما بعد تحققه يستلزم عدم الملزوم فيكون عدم استلزام الرفع في الحوادث باى نحو تحقق ملزوما بعدمها فحينئذ يكون منافيا المقدمة الممهدة اذ هي تحكم بوجود الحوادث دائما اذا كان رفع الاستلزام من بدء الامر وهذا يحكم بعدمها على جميع الانحاء ولاشك في المنافاة بينهما فافهم (ولها) اى لتلك الشبهة (تقريرات كثيرة) مختلفة بحسب اختلافات المقامات (مزلة الاقدام) اى لايستقر الاقدام بل تتزلزل فيها منها انه كلما وجد الحادث لم يستلزم وجوده رفع عدم واقعي

وكلما لم يستلزم وجوده رفع عدم واقعى كان موجودا فى الازل ينتج اذا وجد الحادث كان موجودا فى الازل هذا خلف اما الكبرى فلانه لو لم يكن موجودا فى الازل ووجد فيما لا يزال استلزم وجوده رفع عدم واقعى واما الصغرى فلانه لو لم يصدق لصدق نقيضه اى كلما وجد الحادث استلزم وجوده رفع عدم واقعى وهو ينعكس الى ما ينافى الكبرى المثبتة (ومنها ان اجتماع النقيضين لم يستلزم وجوده رفع عدم واقعى وكلما لم يستلزم وجوده رفع عدم واقعى فهو موجود فينتج الصغرى الحملية مع الكبرى الشرطية ان اجتماع النقيضين موجود بيان الكبرى انه كلما لم يكن الشئ موجودا استلزم وجوده رفع عدم واقعى بمعنى انه لو وجد لكان وجوده رفعا العدم وهى تنعكس بعكس النقيض الى الكبرى وهى كلما لم يستلزم وجوده رفع عدم واقعى كان دائما واما بيان الصغرى فهو ان اجتماع النقيضين لو استلزم وجوده رفع العدم بالمعنى المذكور لكان وجوده الملزوم لرفع العدم ملزوما لاستلزام رفع العدم ايضا اذ المستلزم للشئ مستلزم لاستلزامه فكلما لم يكن وجوده مستلزما لرفع العدم الواقعى كان معدوما لان عدم اللازم يستلزم عدم الملزوم لكن استلزام عدم الاستلزام المذكور ينافى الكبرى المثبتة فيكون باطلا فيكون لزومه وهو استلزام اجتماع النقيضين لرفع العدم الواقعى باطلا فيثبت ان اجتماع النقيضين لم يستلزم وجوده رفع عدم واقعى وهو المطلوب واذا ثبت مقدمتا القياس احديهما ان اجتماع النقيضين لم يستلزم وجوده رفع عدم واقعى والاخرى ان كلما لم يستلزم وجوده رفع عدم واقعى كان موجودا فيحصل مع انضمامها نتيجة وهى ان اجتماع النقيضين موجود هف فافهم (ومنها فى اثبات قدم العالم كما عرفت فى بيان تقرير الشبهة على ما نقل عن ابن كمونه وان شئت الاستيعاب فارجع الى الشروح المطولة وغيرها من الكتب المصنفة المبسوطة ويكفى هذا القدر فى هذا الباب لحل ما فى الكتاب والله تعالى اعلم بالصواب* ولما فرغ من مبادى مبحث التصديق شرع فى مقاصده فقال ﴿فصل الموصل القريب الى التصديق﴾ سواء كان ظنيا او قطعيا (حجة ودليل) ولا يخفى المناسبة بين المعنى اللغوى والاصطلاحى وفى هذا اشارة الى اتحاد الدليل مع الحجة وترادفهما وقد يطلق الدليل على القياس بل على القطعى منه (ولا بد من مناسبة) بين الدال والمدلول وهما الموصل والتصديق وتلك المناسبة (اما باشتمال) الدليل على المدلول كما فى القياس الاقترانى فانه الاستدلال بحال الكلى على الجزئى او باشتمال المدلول على الدليل كما فى الاستقراء فانه استدلال بحال الجزئيات على الكلى او باشتمال الثالث عليهما كما فى التمثيل فانه استدلال بحال الجزئى على جزئى آخر بعلة جامعة تشتملهما (او استلزام) اى يكون تلك المناسبة باستلزام الموصل للتصديق من غير اشتمال كما فى القياسات المركبة من المنفصلات والمتصلات كما فى شرح المطالع (ويحتمل ان يكون اشارة الى قسمى القياس من الاقترانى والاستثنائى فقط كما هو المطلوب فالاول مشتمل على اطراف النتيجة ومادتها كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث فمجموع المقدمتين قياس موصل الى التصديق وهو

العالم حادث ومشتمل عليه لذكرهما فى مقدمتيه والثانى مستلزم للنتيجة كما فى قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة ينتج النهار موجود فهذا القياس مستلزم لهيئة النتيجة بخلاف الاول (وينحصر) اى الموصل الى التصديق (فى ثلثة) اقسام القياس والاستقراء والتمثيل لان الاحتجاج اما بالكلى على الجزئى اوعلى الكلى اوبالجزئى على الكلى او بالجزئى على الجزئى الآخر فالاولان القياس والثانى هو الاستقراء والثالث هو التمثيل والثانى والثالث يفيدان الظن لا الجزم والاول يفيد الجزم واليقين فهذا قدمه عليهما قال (والعمدة) فى الايصال (القياس) لافادته الجزم دون الاخيرين (وهو) اى القياس (قول مؤلف) قال فى الحاشية لذكر المؤلف بعد القول توجيهات اظهرها الاحتراز عن توهم من التبعيضية انتهى قال شارح المطالع ذكر المؤلف مستدرك والالكان حاصله ان القياس لفظ مركب ومؤلف وظاهر انه تكرار لا طائل تحته وبعضهم جعله صفة كاشفة وانما اتى بهما ليدل على ان بين اجزاء القياس مناسبة فلا يلزم الاستدراك وقال البعض الظاهر ان المراد بالقول المركب الاصطلاحى وهو مايدل جزؤه او جزء لفظه على جزء معناه فان كان التعريف للقياس المعقول يكون المراد منه المؤلف المعقول وان كان تعريفه للملفوظ فالمراد منه المؤلف الملفوظ فحينئذ لايصلح القول لتعلق من فى قوله من قضايا اذ هذا المعنى لايتعدى بكلمة من فيتوهم انها تبعيضية فصار قول من القضايا من قبيل فرد من الافراد مع انه ليس كذلك فلدفع هذا التوهم ذكر بعد القول لفظ المؤلف ولايراد المعنى اللغوى ليصح تعلق من به ويصير معنى القياس انه قول مركب من القضايا ولو اريد بالقول المعنى اللغوى يصح التعلق ويلزم استدراك المؤلف لكنه خلاف الظاهر (من قضايا) والمراد بها مافوق الواحد اذ هو المتعارف فى الجموع المستعملة فى العلوم ولان القياس لايتركب الا من قضيتين وخرج به القضية الواحدة المستلزمة بعكسه المستوى وبعكسها النقيض (لايقال ان القضية البسيطة خروجها ظاهر واما المركبة المستلزمة بعكسها ويصدق عليها انها مركبة من القضايا فخروجها فى حيز الخفاء (لانا نقول المركبة وان كانت متضمنة للقضيتين لكن فى العرف يقال لها قضية واحدة مركبة من قضيتين ولايقال انها قضيتان (واعترض بان المراد فى قوله من القضايا اماهى قضايا بالقوة او بالفعل فان اريد الاول يلزم دخول الشرطية المستلزمة بعكسها فى تعريف القياس اذ اطرافها قضايا بالقوة لانها اذا حذفت ادوات الشرط وتعلق بها الاذعان صارت قضية وان اريد الثانى يخرج القياس المركب من الشعريات لانها ليست قضية بالفعل لعدم تعلق الاذعان بها وانما هى تخيلات ويمكن الجواب باختيار الشق الاول فيقال ان المراد بالقوة القوة القريبة من الفعل فالشرطية ليست كذلك اذ ادوات الشرطية مانعة عن تعلق التصديق بها واما باختيار الشق الثانى فيقال ان المراد منها القضايا بالفعل بحسب نفس الامر وبحسب الظاهر فالقضايا الشعرية وان لم تكن قضايا بحسب نفس الامر لكنها قضايا بحسب الظاهر لاظهار التصديق فيها ليفيد قبضا وبسطا (يلزم عنها) اى عن القضايا (لذاتها) اى لذات القضايا مع قطع النظر عن مقدمات اخر (قول آخر) والمراد من اللزوم

اللزوم بالنظر الى صورة القول المؤلف مع قطع النظر عن خصوصية المواد من اللزوم فيخرج مايستلزم قولا آخر بحسب خصوصية مادة كقولنا لاشئ من الانسان بحجر وكل حجر جماد فيلزم منه لاشئ من الانسان بجماد لكن لايلزم من نفس القضايا بل بحسب خصوص المادة اذلو قيل في مادة اخرى نحو قولنا لاشئ من الانسان بفرس وكل فرس حيوان فينتج لاشئ من الانسان بحيوان وهى كاذبة فعلم ان صدقها في بعض المواد بحسب الخصوصية ويخرج الاستقراء والتمثيل ايضا لانه لالزوم فيهما بالنظر الى صورة المولف مع قطع النظر عن خصوص المادة والسر فيه ان اللزوم منوط باندراج الاصغر تحت الاوسط والاوسط تحت الاكبر كما في الاقترانى وباستلزام المقدم التالى كما في الآستثنائى ولااندراج فى الاستقراء والتمثيل اذلاعلاقة بين تتبع الجزئيات تتبعا ناقصا وبين الحكم الكلى وكذ الاعلاقة بين الجزئين الابوجود علة جامعة بينهما وهذا لا يوجب لزوم الحكم لجواز ان يكون خصوصية الاصل شرطا اوخصوصية الفرع مانعا (واخرجوا) اى المنطقيون عن تعريف القياس (باللزوم الذاتى) اى بقيد اللزوم الذاتى كما يفهم من قولهم يلزم عنها لذاتها (مايكون) اى القياس الذى يكون اللزوم فيه (بمقدمة اجنبية) والمراد منها واسطة سواء كانت لازمة لكن تكون مخالفة للقضية الملزومة فى كلا الطرفين اوغير لازمة لشئ من القضايا بالصورة وقد يختص المقدمة الاجنبية بمقدمة غير لازمة والمقدمة الغريبة مايكون غير مشاركة لشئ من مقدمات القياس سواء كان لازما اوغير لازم هكذا فى بعض الشروح (اما غير لازمة) لاحدى مقدمتى القياس (كما فى القياس المساواة) وتسمية هذا القياس بالمساواة امامن قبيل تسمية الكلى باعتبار بعض افراده فان بعض افراد هذا القياس يكون فيه لفظ المساوى واما لان انتاج هذا القياس موقوف على مساواة امرين وعدم التفاوت فى النسبة الى امر فان (ا) ملزوم لب وب ملزوم لج وان لم يذكر فيه لفظ المساوى لكن انتاجه موقوف على ان ملزوم ج وملزوم ملزوم ج يكونان مساويين فى النسبة الى ج باللزومية (وهو) اى القياس المساواة (مركب من قضيتين متعلق محمول) القضية (الاولى) اى مايتعلق بمحمولها لانفس محمولها (موضوع القضية الاخرى) فيه (نحوا مساولب وب مساولج يلزم منه) اى من هذا القياس المساواة (بواسطة مقدمة اجنبية وهى (كل مسا ولمساولج مساولج امساولج) فقوله امساولج فاعل يلزم فهذه المقدمة المذكورة اجنبية لكونها غير مشاركة لشئ من الطرفين وغير لازمة لتخلفها فى بعض المواد فحيث يصدق تلك المقدمة الاجنبية كاللزوم بان يقال املزوم لب وب ملزوم لج يلزم منه املزوم لج بواسطة قولنا كل ملزوم الملزوم ملزوم ولازم اللازم لازم (فان قلت ان الانسان ملزوم الحيوان والحيوان ملزوم الجنس فيلزم الانسان ملزوم الجنس فيكون الجنس لازما له فصح قولنا الانسان جنس مع انه ليس كذلك قلت المراد اللزوم فى التحقق لافى الحمل فالجنس متحقق فى الانسان وان لم يحمل عليه والتوقف بان موقوف الموقوف على شئ موقوف على ذلك الشئ نحوا موقوف على ب وب موقوف على ج فيلزم منه اموقوف على ج (فان قلت ان الطلاق موقوف

على

على النكاح والنكاح موقوف على تراضى الطرفين فيلزم منه ان الطلاق موقوف على تراضى الطرفين مع انه ليس كذلك (قلت المراد بقولنا النكاح موقوف على تراضى الطرفين تراضيهما فى النكاح لامطلقافينتج ان الطلاق موقوف على تراضى الطرفين فى النكاح وهذا صادق لان مالم يوجد التراضى فيه لم يتحقق النكاح فكيف يتحقق الطلاق الذى هو فرعه والظرفية كما فى قولنا الدرة فى الحقة والحقة فى البيت ينتج ان الدرة فى البيت بواسطة كلماهو فى الشئ الذى هو فى الآخر يكون فيه قال فى الحاشية قالوا وكالظرفية مثل الدرة فى الحقة والحقة فى البيت والحق ان ذلك اذا لم يكن خصوصية الظرفية جهة التقابل لئلا يرد نحو قولنا المفهوم فى الذهن والذهن فى الخارج فتدبر انتهى (حاصله ان الظرفية كاللزوم اذا لم يكن خصوصية الظرفية جهة التقابل بين المظروف والظرف كما فى المفهوم والذهن فان بينهما تقابل بان الذهن له ظرف وهو الخارج والمفهوم له ظرف آخر وهو الذهن وهذا الخصوصية جهة التقابل بين المفهوم والذهن فلا يلزم ههنا ان يكون ظرف الذهن ظرفا للمفهوم وليس الظرفية المطلقة كاللزوم والا يلزم كون المفهوم فى الخارج ولك ان تقول ان الظرفية لايوجب ان يكون ظرفا حقيقة بان يكون فى ظرف الظرف كما كان فى ظرفه فحينئذ يلزم وجود المفهوم فى الخارج بواسطة ان الذهن موجود فى الخارج وهو فيه فيكون بواسطته ايضا موجودا فيه لا بالذات كما فى الذهن ولا استحالة فيه دائما وانما المستحيل كون المفهوم موجودا فى الخارج كما كان فى الذهن ولزومه ههنا غير بين ولا مبين لايقال ان قولنا المفهوم ليس بموجود فى الخارج صادق واذا كان موجودا فى الخارج بواسطة وجود الذهن فيه يلزم اجتماع النقيضين وجوده وعدمه فى محل واحد (لانا نقول ان سلب الوجود وثبوته ليس من جهة واحدة اذ السلب للوجود بالذات والثبوت للوجود بالعرض فاختلف الجهتان ولابد فى التناقض من اتحادهما فلا تناقض فلا يلزم اجتماع النقيضين لصدق تلك النتيجة (فحيث يصدق تلك المقدمة) كاللزوم والتوقف (يصدق تلك النتيجة) فى المقام الذى يصدق فيه المقدمة المذكورة كما عرفت فى الامثلة المذكورة (وفيما) اى فى المقام الذى (لا) يصدق تلك المقدمة (فلا) اى لايصدق النتيجة فيه (كالتناصف) بان يقال انصف لب وب نصف لج لايلزم منه ان انصف لج اذ ههنا لايصدق المقدمة الاجنبية وهى ان نصف النصف نصف لان نصف النصف يكون ربعا لانصفا (والتضاعف) كما فى قولنا اضعف لب وب ضعف لج فانه لايلزم منه ان اضعف لج فان ضعف الضعف لايكون ضعفا (والتباين) كما فى قولنا امباين لب وب مباين لج فانه لايلزم منه امباين لج اذ مباين المباين لايلزم ان يكون مباينا بل قد يكون اعم فى البعض واخص فى البعض كالحيوان المباين للانسان فانه اعم من الانسان والانسان المباين للجماد المباين للحيوان فانه اخص منه وكالانسان المباين للفرس المباين للناطق فانه مساوله (ولا يختل الحصر) اى حصر الدليل والحجة فى اقسام ثلثة (باخراجه) اى باخراج القياس المساواة (فانه) اى الحصر فى الثلث (للوصل

بالذات) هذا جواب سؤال مقدر تقريره ان قياس المساواة اذا كان خارجا عن القياس يبطل حصر الحجة فى الثلث القياس والاستقراء والتمثيل اذ هو ليس بداخل فى الاستقراء والتمثيل فاذا كان خارجا عن القياس صار موصلا الى التصديق فخرج موصل آخر سوى الثلثة فلم يبق حصر الموصل الى التصديق فيها مع انهم حصروه فيها (حاصل الجواب ان الحصر فى الثلث للموصل بالذات الى التصديق لا للموصل المطلق اليه فالقياس المساواة وان كان موصلا الى التصديق لكنه ليس موصلا اليه بالذات ليختل الحصر (واما مع تلك المقدمة) اى المقدمة الاجنبية (فراجع الى قياسين) لا الى قياس واحد (كما انه) اى القياس المساواة (قياس بالنسبة الى ان امساو لمساو لج) وهذه نتيجة القياس المذكور واذا ضم هذه مع المقدمة الاجنبية فصار قياسين هذا دفع دخل مقدر تقريره انا لانسلم ان القياس المساواة لايكون موصلا بالذات بل اذا ضم مع المقدمة الاجنبية يكون موصلا بالذات الى النتيجة المطلوبة كقولنا امساو لب وب مساو لج ينتج امساو لج واذا ضمت مع المقدمة الاجنبية بان يقال امساو لمساو لج وكل مساو لمساو لج مساو له يلزم منه ان امساو لج وهو المطلوب فكان موصلا بالذات الى هذا المطلوب مع انضمام المقدمة الاجنبية فوجد موصل آخر بالذات سوى الثلثة فاختل الحصر فيها (وحاصل الدفع ان الكلام فى ان الموصل الواحد بالذات الى التصديق ينحصر فى ثلثة والقياس المساواة مع انضمام المقدمة الاجنبية ليس قياسا واحدا بل يرجع الى قياسين فحينئذ وان كان موصلا بالذات لكن ليس واحدا والحصر انما هو للموصل الواحد فلا يختل به فالقياس المساواة مع انضمام المقدمة الاجنبية كقولنا امساو لمساو لج وكل مساو لمساو لج فهو مساو لج قياس كما انه اى القياس المساواة قياس بالنسبة الى ان امساو لمساو لج فصار قياسين موصلين الى التصديق فالقياس المساواة له اعتباران احدهما ان النتيجة المطلوبة يلزم منه بلحاظ المقدمة الاجنبية والآخر ان هذه النتيجة يلزم من نتيجة مع انضمام مقدمة اجنبية فهو باعتبار الاول خارج عن القياس اذ ليس موصلا بالذات الى النتيجة المطلوبة وباعتبار الثانى وان كان موصلا بالذات داخلا فيه لكن ليس واحدا بل يرجع الى موصلين فلا اختلال للحصر باخراجه عن القياس بالاعتبارين اذ الحصر بالنظر الى الموصل الواحد الى التصديق وهو ليس كذلك لفقدان الاول فى الاول والثانى فى الثانى فافهم (وتكرار الحد الاوسط بتمامه) اى بتمام الحد (مادل على وجوبه) اى وجوب هذا التكرار (دليل) هذا دفع ايراد وهو انه لابد فى القياس من تكرار الاوسط لان المشهور بينهم ان كل قياس اقترانى مركب من مقدمتين تشتركان فى حد وليس فى القياس المساواة هذا الاشتراك اذ موضوع الكبرى هو متعلق محمول الصغرى فقولنا امساو لب وب مساو لج المتكرر فيه هو ب والمحمول مساو لب فلم يقع ما كان محمولا فى الصغرى موضوعا فى الكبرى فلم يتكرر الاوسط فلا يدخل فى القياس باعتبار النتيجة التى يلزم منه بالذات (حاصل الدفع انه لابد فى القياس من تكرر الاوسط بحيث يتحقق الاندراج فى الجملة واما تكرره بتمامه لايدل عليه دليل ولا بين ولا مبين ولا شك ان مقدمتى القياس المساواة وهما امساو لب وب مساو لج

بستلزمان

يستلزمان بلا واسطة امر آخر للنتيجة وهى امساو لمساو لج فعلم ان التكرار بتمامه ليس ضروريا بل قد ينتج بدونه (وبهذا اندفع ماقيل ان الشرطى يكفى فيه تكرار الجزء ولا يكفى فى الحملى اذ لابد فيه من اندراج الاصغر تحت الاوسط صدقا ولا يلزم من تكرار متعلق المحمول الصدق فلا يلزم تعدى الحكم فى الكبرى من الاكبر الى الاصغر فالحكم الذى فى النتيجة لا يفهم من المقدمتين اصلا (وجه الدفع ظاهر وهو انه لابد من الاندراج بحيث يستلزم النتيجة ولا شك فى الاستلزام ههنا واما اشتراط الاندراج تحت الاوسط صدقا فى جميع المواد فهو فى حيز الخفاء لابد له من مبين فافهم (واما) المقدمة الاجنبية (لازمة) لا تتخلف فى مادة من المواد (متناقضة فى الحدود) بان يكون كل من طرفى اللازم نقيضا بطرفى الملزوم (كمايقال جزء الجوهر يوجب ارتفاعه) اى ارتفاع هذا الجزء (ارتفاع الجوهر وكلماليس بجوهر لايوجب ارتفاعه) اى ارتفاع ماليس بجوهر (ارتفاع الجوهر يلزم منه) اى من هذا القول (بواسطة عكس نقيض المقدمة الثانية) وهى كلما ليس بجوهر لايوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فعكس نقيضه كلمايوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر فيجعله كبرى والمقدمة الاولى صغرى بان يقال جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكل مايوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر ينتج (ان جزء الجوهر جوهر ولا ادرى وجها قويا لاخراج هذا القسم) اى القياس المبين بعكس النقيض عن القياس (فانه) اى عكس النقيض (كالعكس المستوى فى اللزوم) فاخراج مايلزم من القياس بواسطة عكس النقيض وادخال مايلزم منه بواسطة العكس المستوى تحكم اذ المقصود من وضع القياس استعلام المجهولات على وجه اللزوم ولا فرق فى استلزام القياس للمقدمات المطلوبة بواسطة العكس المستوى واستلزامه لها بواسطة العكس النقيض اذ كما يقال فى العكس المستوى متى صدقت المقدمتان صدق احداهما مع العكس المستوى للآخر نحو قولنا العالم متغير ولا شىء من القديم بمتغير اذا صدقتا صدق احداهما مع عكس الاخرى بان يترك الاخرى ويقام عكسها مقامها نحو العالم متغير ولا شىء من المتغير بقديم ومتى صدق احداهما مع العكس المستوى للاخرى صدقت النتيجة وهى ان العالم ليس بقديم كذلك يجرى فى عكس النقيض بانه متى صدقت المقدمتان صدق احداهما مع عكس النقيض للاخرى كما اذا صدق العالم متغير ولا شى من القديم بمتغير صدق احداهما مع عكس نقيض الاخرى بان يترك الاخرى ويقام عكس النقيض مقامها نحو العالم متغير ولا شىء من اللامتغير بلا قديم ينتج بواسطة عكس نقيض الكبرى وهو لاشىء من المتغير بقديم وهو ينتج لاشىء من العالم بقديم (سوى ان منافضة الحدود) اى كون احد الحدود بحيث يناقض احدها للآخر فى عكس النقيض (ابعد) اى ابعد هذا القسم (عن الطبع جدا) فى الانتقال الى النتيجة هذا بيان الفرق بين القياس المنتج بواسطة عكس النقيض والمنتج بواسطة عكس المستوى بان فى الاول حدود امتناقضة بخلاف الثانى وهذا لايوجب الاخراج نعم ابعد عن الطباع والبعد عن الطبع لا يصلح سببا للاخراج والا لزم اخراج الشكل الرابع ايضا (وفيه مافيه) اشارة الى انه لافائدة فى هذا الفرق اذ المعتبر فى القياس الاستلزام وهو

لايكون الا باعتبار اللازم وفى حق ذلك لافرق بين عكس النقيض والعكس المستوى فمنا فضة الحدود فى احدهما غير مضر للاستلزام ويحتمل ان يكون اشارة الى وجه آخر للفرق سوى البعد عن الطبع وهو ان العكس المستوى واسطة فى الاثبات فقط كالبراهين الاخر واستلزام النتيجة انما هو لنفس المقدمتين ولا واسطة فى الثبوت بخلاف عكس النقيض فانه واسطة فى الثبوت ايضا فان لزوم النتيجة موقوف على ملاحظة المقدمة الحاصلة بعكس النقيض فالمستوى بعدم التخالف سوى التعاكس كالمقدمة المذكورة بخلاف عكس النقيض فانه مخالف للمقدمة المذكورة وبعيد عنها غاية البعد ولما كان اللزوم معتبرا فى تعريف القياس وكان على قسمين بحسب نفس الامر ولزوم بحسب العلم فاخذ الاول اجدر فان اللزوم معناه امتناع الانفكاك وهذا المعنى متحقق بينهما بلا كلفة بمعنى لو تحقق تلك القضايا فى نفس الامر تحقق القول الاخر سواء كان عالمها احد اولا وسواء كانت القضايا صادقة اوكاذبة ولاشك ان هذا المعنى متحقق فى جميع الاشكال واما اعتبار الثانى فلا يصح على معنى اللزوم فان الانفكاك بين العلمين متحقق بلا مرية فاللزوم حينئذ بمعنى الاستعقاب اذ العلم بالنتيجة ليس فى زمان العلم بالقياس ولابد حينئذ من اعتبار قيد آخر وهو تفطن كيفية الاندراج لادخال الاشكال الثلاثة فاشار المصنف رحمه الله وقال (ثم ان اخذ اللزوم) الماخوذ فى تعريف القياس فى قوله يلزم عنها آه (فى نفس الامر) بمعنى انه اذا تحقق القياس المؤلف من القضايا فى نفس الامر تحقق القول الآخر فى نفس الامر سواء علم اولم يعلم (فبها) الفاء للجزاء اى فاخذ هذا اللزوم متلبس بالطريق الحسنة فان اللزوم حينئذ متحقق بمعناه اذ القول الاخر ممتنع الانفكاك عن القياس لازم له فى نفس الامر يعنى لو صدق القياس صدق القول الاخر البتة (وان اعتبر اللزوم بحسب العلم) يعنى اذا علم القياس يعلم منه القول الاخر (وهو) اى الاخذ بحسب العلم (الاشهر) عند المنطقيين (فالمراد) من لزوم النتيجة (الاستعقاب) اى حصولها عقيب القياس (بعد تفطن الاندارج) اى بعد ادراك اندراج الاصغر تحت الاوسط كما قال ابن سينا بكسر السين مقصورة جد ابى على الحسين بن عبد الله فسينا ليس من ابيه بل جده لكنه مشهور بابن سينا فح لايراد بقوله يلزم المعنى المتبادر من اللزوم وهو امتناع الانفكاك اذ علم النتيجة بهذا العلم ليس بلازم بهذا المعنى لعلم مقدمات القياس وان كان على هيئة الشكل الاول فان البليد غاية البلادة يعلمها ولا يعلم النتيجة واذا علم الاندراج يعلمها البتة فيراد به شرح الاستعقاب بعد التفطن (وذلك) اى الاستعقاب (على سبيل العادة) بانه جرى عادة الله تعالى بخلق النتيجة عقيب النظر من غير وجوب عليه (او التوليد) اى على سبيل التوليد بمعنى انه يوجب فعل لفاعل فعلا آخر كحركة اليد المستتبع لحركة المفتاح مولدة لحركة اليد (او الاعداد) اى على سبيل الاعداد بمعنى ان النظر يعد الذهن استعدادا تاما لفيضان النتيجة من الواهب الفياض لعموم فيضانه ومنذا طريق الوجوب (على اختلاف المذاهب) اى مذاهب مختلفة فى الاستعقاب على الانحاء الثلثة وذهب ذاهب الى نحو من انحائه واختاره (قال فى الحاشية الاول مذهب الاشاعرة والثانى

مذهب

مذهب المعتزلة والثالث مذهب الحكماء والتفصيل فى الكتب الكلامية انتهى (حاصله ان الاول وهو الاستعقاب على سبيل العادة مذهب التابعين لابى الحسن الاشعرى فانه ذهب الى ان النظر الصحيح يستعقب العلم بالنتيجة لاطراد العادة بذلك وجرى السنة المسلوكة منه تعالى لان الممكنات كلها مستندة الى الله تعالى عندهم بلا واسطة وانه تعالى قادر مختار تصدر الاشياء منه بلا وجوب منه ولا عليه ولا علاقة بين الحوادث المتعاقبة الا بجرى العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب مماسة النار والشبع بعد الاكل والرى بعد الشرب وليس للمماسة والاكل والشرب دخل فى الاحراق والشبع والرى بل الكل واقع بقدرته واختياره فان شاء لم يشبع بعد الاكل وانشاء لم يحرق بعد مماسة النار فهذا الفعل اذا تكرر صدوره منه تعالى يقال انه عادة واذا لم يتكرر يطلق عليه خرق العادة فالعلم من النتيجة بعد النظر ممكن حادث محتاج الى المؤثر فلابد من استناده الى الله تعالى عنده ويصدر منه بلا وجوب لانه فاعل مختار فلا صدور منه على طريق الوجوب بل هو دائمى او اكثرى فيكون عاديا فبعد النظر الصحيح لايحصل العلم منه على سبيل الوجوب بل على سبيل العادة والثانى وهو التوليد مذهب المعتزلة اى التابعين لواصل بن عطاء الذى هو اعتزل عن مجلس الحسن البصرى فسموا بالمعتزلة وهم القائلون بان العبد له دخل فى صدور الافعال ولبعض الحوادث مؤثر سوى الله تعالى فقالوا الفعل الصادر من الفاعل بلا واسطة هو المباشرة وبواسطة هو التوليد كحركة اليد والمفتاح فان حركة المفتاح بتوسط حركة اليد وكلاهما صادران من العبد بالاختيار والنظر الصحيح فعل صادر من العبد بالمباشرة بلا واسطة فعل آخر فتولد منه فعل آخر وهو العلم بالنتيجة فهذا العلم صادر من الناظر بواسطة النظر الذى هو بالتوليد والثالث اى الاعداد مذهب الحكماء لانهم قائلون بان المبدأ الذى يستند اليه الحوادث فى العالم موجب عام الفيض وحصوله منه وهو يتوقف على استعداد القابل ويختلف بحسب اختلاف الاستعداد الذى هو النظر لحصول الجزء الاعظم فاذا تم الاستعداد يفاض عليه النتيجة من ذلك المبدا الفياض على الوجوب وجوبا عقليا فالمقدمات القياسية كالمعدات والشرائط فخلق علم النتيجة من الخالق الفياض على الاطلاق بالفيض العام بعد الاستعداد التام ولذا قالوا يستجاب الدعاء بلسان الاستعداد والنقصان انما هو من جهة العباد هذا تفصيل المذاهب الثلثة للاشاعرة والمعتزلة والحكماء وههنا مذهب رابع اختاره الامام الرازى وهو ان العلم الحاصل عقيب النظر واجب لازم حصوله عقيبه عقلا غير متولد من النظر اما وجوبه عقلا فلانا نعلم ضرورة ان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث واجتمع فى ذهنه هاتان المقدمتان على هذه الهيئة امتنع ان لايعلم ان العالم حادث اما انه غير متولد من النظر فلان جميع الممكنات والحوادث مستندة الى الله تعالى ابتداء فيكون العلم عقيب النظر واقعا بقدرته لابقدرة العبد فالفرق بين هذا المذهب ومذهب الاشاعرة انهم لايقولون بالوجوب اصلا والامام يقول به وبين مذهب الحكماء انهم قائلون بمدخلية النظر فى هذا الايجاب وان كان مع المعدات والامام لايقول به فالقول لعدم تاثير قدرة العبد فيه

بان الله تعالى اوجد النظر والعلم بعده وجعله لازما للنظر وهذا المذهب لايصح مع القول باستناد الجميع الى الله تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا ولايجب عنه شيء كمازعم الحكماء بانه موجب لامختار ولايجب عليه ايضا كمازعمه المعتزلة لان القول بالاستناد ابتداء ينفي لزوم العلم من النظر بان يكون علة موجبة له وبكون اللزوم بينهما لزوم المعلول للعلة والقول بكون الله تعالى قادرا مختارا اى يصح فيه الفعل والترك بالنسبة الى كل مقدور ينفي لزوم العلم للنظر بان يكون معلول علة موجبة لارتباط احدهما بالآخر بحيث يمتنع التخلف فلالزوم من النظر ولا للنظر فانتهى اللزوم ههنا قال شارح المواقف وانما يصح اذا حذف قيد الابتداء فى استناد الاشياء الى الله تعالى وجوز ان يكون لبعض آثاره مدخل فى بعضه بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا عن بعض وان كان واقعا بقدرته كما يقوله المعتزلة فى افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال عن بعض لاينافى قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذيمكنه ان يفعله بايجاد مايوجبه وان يتركه بان لايوجد ذلك الموجب لكن لايكون تاثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب الاشعرى وحينئذ يقال النظر صادر بايجاد الله تعالى وموجب للعلم بالمنظور فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل ان ينفك عنه لا انه يستند اليه سبحانه بلا واسطة قال البعض فى شرحه هذا المذهب ليس مذهبا مستقلا على حدة بل عين الواحد عن الثلثة فان وقوع العلم بعد النظر اما بلا وجوب فعادى واما بتاثير من الوسائط فتوليدى واما بالاعداد فاعدادى فالتجويز بالتربيع يخل الحصر فتامل (وهو) اى القياس (استثنائى ان كان النتيجة او نقيضها) اى نقيض النتيجة (مذكورا فيه) اى فى القياس سواء كان بالذكر اللسانى كما فى القياس الملفوظ او القلبى كما فى القياس المعقول (بهيئته) اى بترتيبه القريب الى كونه قضية وانما قال بهيئته فقط لان مادة القياس مذكورة فى الاقترانى ايضا ومثال الاوّل نحو قولنا ان كان هذا جسما فهو متحيز لكنه جسم يلزم منه هذا متحيز وقد كان نقيضه مذكورا فيه بهذا الترتيب فى القياس ومثال الثانى نحو قولنا ان كان هذا جسما فهو متحيز لكنه ليس بمتحيز يلزم منه هذا ليس بجسم وقد كان نقيضه مذكورا فيه فهذا انما سمى بالقياس الاستثنائى لاشتماله على كلمة الاستثناء وانما قدمه على الاقترانى فى التعريف واخره عنه فى بيان الاحكام لان مفهومه وجودى ومفهوم الاقترانى عدمى والوجودى مقدم على العدمى ومباحث الاقترانى واحكامه اكثر واوفر عن مباحث الاستثنائى فتاخيره عنه فى بيان الاحكام اليق لاهتمام شان الاقترانى بسبب كثرة مباحثه ولان بعض افراد الاقترانى هو الحملى اقل اجزاء من الاستثنائى اكثر اجزاء وماهو اكثر اجزاء يكون موءخرا عن الاقل كماهو الظاهر (والا) اى وان لم يكن النتيجة ونقيضها مذكورا فى القياس بهيئته بل بمادته (فاقترانى) لاقتران الحدود فيه وهى الاصغر والوسط والاكبر (فان تركب) اى الاقترانى (من الحمليات الساذجة) اى القضايا الحملية الصرفة (فحملى) اى فقياس حملى لاشتماله على الحمليات كقولنا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم (والا) اى وان لم يتركب من الحمليات الصرفة وهو اعم من ان يكون مركبا من الشرطيات الصرفة نحو كلما كان زيد انسانا

كان

كان حيوانا وكلما كان حيوانا كان جسما او لابد من الشرطية والحملية نحو قولنا كلما كان زيد انسانا كان حيوانا وكل حيوان جسم (فشرطى) اى فقياس شرطى لاشتماله على الشرط وتسميته باعظم جزئه ولما فرغ عن التقسيم شرع فى بيان التسمية فقال (وموضوع المطلوب) اى الجزء الاول منه فى القياس الحملى (يسمى) اى الموضوع (اصغر) اصغره لكونه اخص افرادا غالبا فيكون اقل من افراد المحمول فصار اصغر (وما هو) اى الاصغر (فيه) يعنى القضية التى يكون الاصغر فيها (يسمى الصغرى) لاشتمالها على الاصغر (ومحموله) اى محمول المطلوب (يسمى اكبر) لانه اعم غالبا فيكون اكثر افرادا من الموضوع فصار اكبر منه (وماهو فيه) اى القضية التى يكون الاكبر فيها (يسمى كبرى) لاشتمالها على الاكبر لايقال هذا لايشتمل القياس الشرطى اذلايكون فيه الموضوع والمحمول لانا نقول بين المصنف رحمه الله حال القياس الحملى فالقياس الشرطى يعلم حاله بالمقايسة (والمتكرر) اى مايكون متكررا فى القياس (يسمى الاوسط) لتوسطه بين طرفى المطلوب ولكونه واسطة يتوصل به الى النسبة بين الطرفين او لكونه متوسطا بين الاصغر والاكبر فى الشكل الاول فيكون تسميته بذلك حينئذ باعتبار ابين الاشكال واقدمها (والقضية التى جعلت جزء قياس تسمى مقدمة) لتقدمها على المطلوب (وطرفاها) اى طرفا المقدمة (يسمى حدا) لكونهما طرفين للنسبة التى فيهما والحد بمعنى الطرف (واقتران الصغرى بالكبرى) اى الكيفية الحاصلة بعد الاقتران بحسب الايجاب والسلب والكلية والجزئية يسمى قرينة لدلالتها على المطلوب (وضربا) لانضمام البعض فيهما (وهيئة نسبة الاوسط الى طرفى المطلوب) بحسب الوضع والحمل بان يكون موضوعا لاحدهما ومحمولا للآخر وبالعكس يسمى (شكلا) لانه هو الهيئة الحاصلة من احاطة الحدود او الحد والقول اللازم يسمى مطلوبا ان سيق منه الى القياس ونتيجة ان سيق من القياس اليه (ولما فرغ عن بيان التسمية اشار الى بيان الاشكال الاربعة فقال (فالاوسط) اى الحد المنكرر (اما محمول الصغرى وموضوع الكبرى وهو) اى مافيه الاوسط كذلك (الشكل الاول لانه) اى هذا الشكل (على نظم طبعى) اى على ترتيب يقبله الطبع السليم ويتلقاه بالقبول وهو انتقال الذهن من الاصغر الى الاوسط ومن الاوسط الى الاكبر حتى يلزم منه الانتقال من الاصغر الى الاكبر وكلما كان كذلك يكون هو الاول وهو منتج للمطالب الاربعة وبديهى الانتاج (او) الاوسط (محمولهما) اى محمول الصغرى والكبرى كليهما (فالثانى) اى فهو الشكل الثانى (وهو) اى هذا الشكل (اقرب من) الشكل (الاول) فى كونه طبيعيا لاشتمالها على اشرف طرفى المطلوب وهو الموضوع فكانه فى الدرجة القريبة منه فلذا كان فى المرتبة الثانية لانه موافق له فى اشرف المقدمتين وهى الصغرى المشتملة على اشرف طرفى المطلوب وهو الموضوع (حتى ادعى بعضهم انه) اى الشكل الثانى (بين الانتاج) ويشبه الشكل الاول فى انتاج الكلى وهى اشرف من الجزئى لايقال ان الشكل الثالث منتج الايجاب وهو اشرف من السلب فلم لم يضعه فى المرتبة الثانية لانا نقول انه لم ينتج الا الايجاب الجزئى والكلى وان كان سلبا اشرف من الجزئى وان كان ايجابا

لانه انفع فى العلوم واضبط ولان شرف الايجاب من جهة واحدة وشرف الكلية من جهات متعددة فهو يحتمل الضروب الاربعة وان لم يكن بحسب المطالب الاربعة (او) الاوسط (موضوعهما) اى موضوع الصغرى والكبرى (فالثالث) اى فهو الشكل الثالث لموافقته بالاول فى الكبرى ولانتاجه للايجاب الجزئى فصار ابعد من الاول بالنسبة الى الثانى فوضع فى المرتبة الثالثة وضروبه ستة (اوعكس الاول) اى يكون الاوسط موضوع الصغرى ومحمول الكبرى (فالرابع) اى فهو الشكل الرابع لكونه مخالفا للاول فى المقدمتين فصارا بعد من الاول بالنسبة الى الاشكال الثلث فلذا وضع فى المرتبة الرابعة وضروبه ثمانية (وهو) اى هذا الشكل (ابعد عن الطبع جدا) غاية البعد (حتى اسقطه) اى هذا الشكل (الشيخان) اى الشيخ ابو نصر الفارابى والشيخ ابو على بن سينا (عن الاعتبار) فى العلوم والحجة ولعدم الاندراج البين صار ابعد عن الطبع واسقم فى الانتاج فلذا اخرجه البعض عن التقسيم ايضا (وكل شكل) من الاشكال (يرتد) اى يرجع (الى) الشكل (الاخر بعكس مايخالفه) اى الشكل (فيه) مثل الشكل الاول مخالف للثانى فى الكبرى فيرتد اليه بعكس الكبرى وهو الى الاول كذلك وكل من الثانى والثالث الى الاخرى بعكس المقدمتين وكل من الثالث والاول الى الاخر بعكس الصغرى والرابع الى الاول بعكس المقدمتين والى الثانى بعكس الصغرى والى الثالث بعكس الكبرى وبالعكس على هذا العكس ويحتمل ان يكون بيانا لما سوى الشكل الاول فيكون معناه ان كل شكل سوى الشكل الاول يرجع الى الشكل الآخر وهو الشكل الاول بعكس مانخالفا اى الشكل الراجع والشكل الاول فيه يعنى بعكس مقدمة شكل من الاشكال التى تخالف مقدمة الشكل الاول مثلا الثانى يرجع اليه بعكس الكبرى والثالث بعكس الصغرى والرابع بعكس المقدمتين (ولاقياس من الجزئيتين) سواء كانتا موجبتين او احديهما موجبة والاخرى سالبة لعدم الاندراج (ولا من سالبتين) كليتين كانتا او جزئيتين او احديهما كلية والاخرى جزئية ولاصغرى سالبة والكبرى جزئية لعدم التعدى فان سلب الشئ عن الشئ لايقتضى سلب ذلك الشى عما هو مسلوب ذلك الا فى الشكل الرابع كما سياتى (ولما فرغ من بيان الاشكال شرع فى طريق اخراج النتيجة فقال (والنتيجة تتبع اخس المقدمتين) اى ادنى من الصغرى والكبرى (كما) اى كلية وجزئية (وكيفا) اى ايجابا وسلبا فينتج من الموجبة الكلية والسالبة الكلية سالبة كلية ومن الجزئية جزئية وهذه القواعد كلها عرفت (بالاستقراء) اى استقراء الجزئيات عند معرفة شرائط كل شكل من الاشكال ومعرفة مايلزمه من النتيجة ولما فرغ من بيان الاشكال الاربع واخراج النتيجة منها شرع فى بيان شرائط انتاجها فقال (ويشترط فى الشكل الاول) بحسب الكيفية (ايجاب الصغرى) اى يكون الصغرى موجبة سواء كانت كلية او جزئية (وكلية الكبرى) اى يكون الكبرى كلية سواء كانت موجبة او سالبة (ليلزم الاندراج) اى اندراج الاصغر تحت الاوسط حتى يوجب النتيجة اذ على تقدير كون الصغرى سالبة لايتعدى الحكم من الاوسط الى الاصغر لان الحكم فى الكبرى على ما يثبت له الاوسط واذا لم يكن الاصغر مما يثبت له الاوسط لم يتعد الحكم منه اليه اذ الحكم

على

على احد المتباينين لايستلزم الحكم على الاخر فلاينتج وكذالو لم يكن الكبرى كلية بل يكون جزئية لم يندرج الاصغر تحت الاوسط اذالحكم حينئذ يكون على بعض افراد الاوسط ويجوز ان يكون ذلك البعض غير الاصغر فلايلزم من الحكم عليه بشيء الحكم على الاصغر بذلك الشيء كمافي قولنا كل انسان حيوان وبعض الحيوان فرس (واحتمال الضروب) الممكنة الانعقاد من اقتران الصغرى مع الكبرى (في كل شكل) من الاشكال الاربعة (ستةعشر) اذكل من الصغرى والكبرى يحتمل ان يكون من المحصورات الاربع فاذاضرب الصغريات الاربع في الكبريات الاربع يحصل ستةعشر ضربا وههنا بحسب الشرائط طريقان الاول طريق الحذف والاسقاط والثاني طريق التحصيل والبقاء فاشار الى الاول بقوله اسقط والى الثاني بقوله بقي فقال (واسقط ههنا) اي في الشكل الاول (شرط الايجاب) اي ايجاب الصغرى (ثمانية) من الضروب وهي ضرب الصغرى السالبة الكلية في الكبرى الاربع السالبة الكلية والسالبة الجزئية والموجبة الكلية والجزئية وضرب الصغرى السالبة الجزئية في الاربع المذكورة واذاسقط ثمانية عن ستةعشر بقي ثمانية وهي ضرب الموجبتين في الاربع (و) اسقط (شرط الكلية) اي كلية الكبرى ضروبا (اربعة) وهي ضرب الصغرى الموجبة الكلية في الكبرى الموجبة الجزئية والسالبة الجزئية وضرب الصغرى الموجبة الجزئية في الكبريين المذكورتين فاذاسقط اثناعشر من ستةعشر (بقي اربعة) منها وهي (الموجبتان) اي الموجبة الكلية والموجبة الجزئية (مع الكليتين) اي الموجبة الكلية والسالبة الكلية فالضروب المنتجة في الشكل الاول اربعة الاول من موجبة كلية صغرى وموجبة كلية كبرى والثاني من موجبة كلية صغرى وسالبة كلية كبرى والثالث من موجبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى والرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى وجميع هذه الضروب يكون (منتجا لمطالب اربعة) وهي الموجبة الكلية في الاول والسالبة الكلية في الثاني والموجبة الجزئية في الثالث والسالبة الجزئية في الرابع انتاجها لهذه المطالب (بالضرورة) اي بالبديهة من غير حاجة الى الاستدلال وامثلة الضروب المذكورة ظاهرة (وذلك) الانتاج للمطالب الاربعة (من خواصه) اي خواص هذا الشكل الاول لايوجد في غيره من الاشكال (كالايجاب الكلي) اي كما ان انتاجه للموجبة الكلية من خواص هذا الشكل ولاينتج غيره له (وههنا) اي في الشكل الاول (شك مشهور من وجهين) الوجه (الاول ان النتيجة) في هذا الشكل (موقوفة على كلية الكبرى) يعني لوكان الكبرى كلية ينتج والالا (وبالعكس) يعني كلية الكبرى موقوفة على النتيجة (لان الاصغر من جملة الاوسط) فثبوت الاكبر بجميع افراد الاوسط يتوقف على ثبوته للاصغر وهذا هي النتيجة فاذا كان كل منهما موقوفا على الاخر (فدار) اي فيلزم الدور وهو توقف الشيء على نفسه وهو محال حاصل الشك ان الشكل الذي هو من ابين الاشكال عندكم دوري اذ علم النتيجة فيه موقوف على علم كلية الكبرى وعلم الكلية موقوف على علم النتيجة لان علم قولنا العالم حادث مثلا موقوف على علم ان كل متغير حادث اذمالم يعلم ثبوت الاكبر لكل افراد الاوسط

التى من جملتها الاصغر كيف يحكم بثبوته للاصغر وعلم قولنا كل متغير حادث موقوف على علم العالم حادث لان الاصغر من افراد المتغير فما لم يعلم انه حادث كيف يحكم ويعلم بان كل متغير حادث فصار كل منهما موقوفا على الآخر وهو يقتضى تقدم الشىء على نفسه وهذا هو الدور فيلزم الدور وهو محال ومايستلزمه يكون باطلا ولا يكون ظاهر الانتاج فضلا عن البداهة واذا بطل هذا الشكل بطل المنطق كله (وحله) اى حل هذا الشك (ان التفصيل) اى علم النتيجة وهى الحكم بالاكبر على ذات الاصغر لكونه من افراده (موقوف على الاجمال) اى على الحكم الاجمالى فى الكبرى الكلية (والحكم يختلف باختلاف الاوصاف) يعنى اذا كان الاوصاف مختلفة يكون الحكم مختلفا واذا وجد الاختلاف بالتفصيل والاجمال يكون موثرا فى تعدد الحكم بالبديهية والنظرية والمعلومية والمجهولية (حاصل الحل انه لا يلزم الدور لان الموقوف غير الموقوف عليه اذ فى الكبرى الكلية حكم على جميع مايندرج تحت الاوسط من حيث انه اوسط لا من حيث انه اصغر حكما اجماليا والاصغر من جملة الاوسط فعليه حكم ايضا وفى النتيجة حكم على الاصغر تفصيلا فهذا موقوف على الاجمال وهو ليس بموقوف على علم هذا التفصيل بل صدق هذا الاجمال فى نفس الامر موقوف على صدق النتيجة فالموقوف عليه هو الاجمال والموقوف هو التفصيل فهنا حكمان حكم بالاكبر على ذات الاصغر باعتبار كونها من افراد الاكبر وحكم على ذات الاصغر باعتبار كونها من افراد الاوسط فالاول مطلوب مجهول مفصل وموقوف على الثانى وهو معلوم مجمل بهذا الاجمال فصار الموقوف عليه غير الموقوف بهذا الاعتبار فلا استحالة فيه وانما المستحيل هو التوقف على نفسه من جهة واحدة فالشىء باعتبار عنوان العالم مثلا غير معلوم وباعتبار عنوان التغير معلوم فيتوقف الاول على الثانى فلا استحالة فيه لاختلاف الواقع بينهما واذا عرفت هذا (فلا اشكال) ههنا (الثانى) من الشك (ان قولنا الخلاء ليس بموجود) بالدلائل المذكورة فى بطلانه (وكلما ليس بموجود ليس بمحسوس) لان الحس انما يرد على الموجود (ينتج) ان الخلاء ليس بمحسوس (مع ان الصغرى) فى هذا (سالبة) فلا فائدة فى اشتراط الايجاب ولا خصوصية فى الانتاج لهذه المادة (بل كلما تكررت النسبة السلبية انتجت) حاصله انه لادخل لاشتراط الايجاب فى الشكل الاول فى الانتاج بل كلما تكررت النسبة السلبية انتجت نتيجة كما فى قولنا الخلاء ليس بموجود وكلما ليس بموجود ليس بمحسوس (وحله) اى حل الوجه الثانى من الشك (كما قيل انها) اى الصغرى فى هذا القياس (موجبة سالبة المحمول) لا سالبة و(يدل على ذلك) اى على كونها موجبة (جعل النسبة السلبية) وهى كلما ليس بموجود (مرآة لافراد الكبرى) لجعلها موضوعا فيها حاصل الحل ان الصغرى ليست سالبة لينتقض اشتراط ايجاب الصغرى بها بل هى موجبة وان لم يكن موجبة محصلة بل موجبة سالبة المحمول فانتاج هذا القياس انما هو باعتبار وجود شرط الايجاب ويدل على كون الصغرى موجبة جعل النسبة السلبية فى الصغرى مرآة للافراد فى الكبرى ووقوعها عقد الوضع وهو بالثبوت وعقد الوضع فى الكبرى هو عقد الحمل فى الصغرى والا لم يحصل الاندراج فيكون فى الصغرى ايضا ثابتا للاصغر فصارت

الصغرى موجبة سالبة المحمول فالانتاج ليس من جهة السلب بل من جهة لحاظ الايجاب وهو المطلوب لايقال ان الموجبة السالبة المحمول بساوى السالبة فانتاجها يوجب انتاج السالبة فانتقض اشتراط الايجاب لانانقول ان الممنوع انتاج السالبة بالذات لا بالواسطة والموجبة السالبة المحمول وان كانت مساوية للسالبة فى عدم وجود الموضوع لكن فيه جهة الثبوت وانتاجه من هذه الجهة لاغير (اقول ولك ان تستدل من ههنا) اى من موضع الاعتراف بايجاب الصغرى فى هذا الحمل جاز لك ان تستدل (على عدم استدعاء تلك الموجبة) اى موجبة سالبة المحمول (الوجود) اى وجود الموضوع يعنى اذا اعترفت بصدق قولنا الخلاء ليس له وجود فاستدل به على ان تلك الموجبة لاتستدعى وجود الموضوع والالم تكن صادقة فى هذه الصورة مع انها صادقة (فتدبر) لعله اشارة الى ان الربط الايجابى مطلقا يستدعى الوجود ضرورة ثبوت الشئ للشئ يستلزم ثبوت المثبت له ولهذا قال المحقق الدوانى ان هذه القضية قضية ذهنية لاموجبة سالبة المحمول فتفكر (وفى الثانى) اى فى الشكل الثانى من الاشكال الاربعة (يشترط) لانتاجه امر ان احدهما (اختلاف المقدمتين) اى الصغرى والكبرى (فى الكيف) اى الايجاب والسلب يعنى اذا كان احديهما موجبة يكون الاخرى سالبة (و) بحسب الكمية (كلية الكبرى) اى يكون الكبرى كلية سواء كانت موجبة اوسالبة فاسقط باشتراط الاول ثمانية اضرب من ستة عشر وهى الموجبة الكلية مع الموجبة الكلية ومع الموجبة الجزئية والموجبة الجزئية مع الموجبة الكلية ومع الموجبة الجزئية والسالبة الكلية مع السالبة الكلية ومع السالبة الجزئية والسالبة الجزئية مع السالبة الكلية ومع السالبة الجزئية لان المقدمتين فى هذه الصور متحدتان فى الكيف وبالشرط الثانى سقط اربعة الموجبة الكلية والموجبة الجزئية مع السالبة الجزئية والسالبة الكلية والسالبة الجزئية مع الموجبة الجزئية (والا) اى وان لم يكن الاختلاف فى الكيف وكلية الكبرى بل اتفقتا فى الايجاب والسلب اوكانت الكبرى جزئية (يلزم الاختلاف اى اختلاف النتيجة بحيث ينتج فى مادة نتيجة وفى مادة غير تلك النتيجة وهو دليل العقم اذ معنى الانتاج استلزام القياس لمايخرج منه فيكون لازما للقياس وعلى تقدير الاختلاف يلزم تخلف اللازم عن الملزوم هف اما اذا فقد الشرط الاول بان يتحد المقدمتان فى الكيف ايجابا اوسلبا لم يلزم النتيجة اما الموجبتان فكقولنا كل انسان حيوان وكل فرس حيوان ينتج كل انسان فرس واذا انضم الى صغراه كل ناطق حيوان ينتج كل انسان ناطق فالاول كاذب والصادق فيه السلب والثانى صادق فلم يكن النتيجة لازمة القياس ولابدلها من اللزوم فلم ينتج فعدم اختلاف المقدمتين موجب للاختلاف الموجب لعدم الانتاج فلابد فيه من الاختلاف فى المقدمتين وهو المطلوب وكذا حال السالبتين نحو لاشئ من الانسان بحجر ولاشئ من الفرس بحجر ينتج لاشئ من الانسان بفرس وهو صادق واذا انضم الى الصغرى لاشئ من الناطق بحجر ينتج لاشئ من الانسان بناطق وهو كاذب والحق الايجاب واما اذا فقد الشرط الثانى بان يكون الكبرى موجبة جزئية نحو قولنا لاشئ من الانسان بفرس وبعض الحيوان فرس ينتج لاشئ من الانسان بحيوان وهو كاذب والصادق

فيه الايجاب واذا انضم الى صغراه بعض الصاهل فرس ينتج لاشيء من الانسان بصاهل وهو الحق
وكذا حال الكبرى السالبة الجزئية واذا سقط اثناعشر ضربا من ضروب ستة عشر بقى اربعة
منتجة اشار المصنف رحمه الله اليها بقوله (فينتج الكليتان) اى الموجبة الكلية مع السالبة الكلية
والسالبة الكلية مع الموجبة الكلية (سالبة كلية) اى نتيجتهما سالبة كلية وهذان الضربان مختلفان
فى الكيف ومتحدان فى الكم واشار الى مختلفهما فيه بقوله (والمختلفتان كما) اى الضروب التى
فيها الصغرى والكبرى مختلفتان فى الكلية والجزئية بان يكون الصغرى فيها موجبة جزئية والكبرى
سالبة كلية او الصغرى سالبة جزئية والكبرى موجبة كلية ينتج (سالبة جزئية) لان النتيجة تابعة
لاخس المقدمتين وهى السالبة الجزئية ولما كان هذا الشكل غير بين الانتاج ويحتاج فى بيان انتاجه
الى دليل فاشار اليه المص بقوله (بالخلف) اى اثبات هذه النتيجة بالخلف فى جميع الضروب
وهو ضم نقيض النتيجة لايجابه الى الكبرى وجعل صغرى فصار شكلا اولا فينتج نقيض الصغرى
مثلا اذا لم يصدق لاشيء من الانسان بحجر فى قولنا كل انسان حيوان ولاشيء من الحجر بحيوان
يصدق نقيضه وهو بعض الانسان حجر ونضمه مع الكبرى بان يقال بعض الانسان حجر ولاشيء
من الحجر بحيوان فيكون شكلا اولا ينتج بعض الانسان ليس بحيوان وهو نقيض الصغرى وهو كل
انسان حيوان هذا خلف وهذا يلزم من صورة القياس اذهى بديهية الانتاج ولا من الكبرى
لكونها مفروضة الصدق فيكون من الصغرى وهو نقيض النتيجة ومايلزم منه الخلف يكون باطلة
فيكون نقيض النتيجة باطلا والنتيجة حقة وهو المطلوب وقس عليه حال باقى الضرب (او) اثبات
الانتاج (بعكس الكبرى) وضمه مع الصغرى فيصير شكلا اولا وذلك جار فى الضرب الاول
والثالث لكون كبراهما سالبة كلية وهى تصلح لكبروية الشكل الاول لكليتها نحو قولنا كل انسان
حيوان ولاشيء من الحجر بحيوان وعكس كبراه الى لاشيء من الحيوان بحجر ونضمه مع صغراه فيصير
كل انسان حيوان ولاشيء من الحيوان بحجر وهو الشكل الاول ينتج النتيجة المطلوبة وهى لاشيء
من الانسان بحجر ولايجرى فى الثانى والرابع لان كبراهما موجبة كلية فينعكس الى موجبة جزئية
وهى لاتصلح لكبروية الشكل الاول (او) اثبات الانتاج بعكس (الصغرى) وهذا جار فى الضرب
الثانى فقط لان صغراه سالبة كلية تنعكس كنفسها ويصلح بكليتها لكبروية الشكل الاول بخلاف
الاول والثالث فان صغراهما موجبة كلية وعكسهما موجبة جزئية لاتصلح لكبروية الشكل الاول
وكذا الرابع ايضا فان صغراه سالبة جزئية لاعكس لها اصلا (ثم بعكس الترتيب) يعنى اخذاولا
عكس الصغرى ثم يعكس الترتيب للقياس بان يجعل كبراه صغرى وعكس صغراه كبرى فيصير
شكلا اولا وينتج نتيجة (ثم) بعكس (النتيجة) فيصير نتيجة مطلوبة نحو لاشيء من الحجر بحيوان
وكل انسان حيوان ينتج لاشيء من الحجر بانسان فيؤخذ عكس صغراه وهو لاشيء من الحيوان
بحجر ثم يعكس الترتيب بان يجعل كبرى وكبرى القياس صغرى فيصير كل انسان حيوان ولا
شيء من الحيوان بحجر وهو شكل اول ينتج لاشيء من الانسان بحجر ويعكس الى لاشيء من

الحجر

الحجر بانسان وهي النتيجة المطلوبة (وفي الشكل (الثالث) يشترط (ايجاب الصغرى) اى يكون الصغرى موجبة سواء كانت كلية او جزئية واسقط بهذا الشرط ثمانية اضرب حاصلة من ضم سالبة كلية صغرى مع الكبريات الاربع وضم سالبة جزئية مع الاربع (مع كلية احديهما) اى الصغرى او الكبرى اى يكون احديهما كلية فالاول بحسب الكيفية والثانى بحسب الكمية واسقط بالثانى ضربين الموجبة الجزئية الصغرى مع الجزئيتين واذا سقط عشرة اضرب من ستة عشر بقى ستة منتجة اشار اليها بقوله (فينتج الموجبتان) اى الموجبة الكلية والموجبة الجزئية الصغرى (مع الموجبة الكلية) الكبرى (او) الموجبة (الكلية) الصغرى (مع الموجبة الجزئية) الكبرى ينتج موجبة جزئية (و) ينتج الموجبتان (مع السالبة الكلية) الكبرى (او) ينتج (الموجبة) الكلية الصغرى (مع السالبة الجزئية) الكبرى (سالبة جزئية) فهذه ضروب ستة الاول من موجبتين كليتين والثانى من موجبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى والثالثة من موجبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى وهذه الثلثة منتجة للموجبة الجزئية والرابع من موجبة كلية صغرى وسالبة كلية كبرى والخامس من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى والسادس من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى وهذه الثلثة منتجة للسالبة الجزئية وانما ينتج الكليتان جزئية فى هذا الشكل لجواز ان يكون الاصغر اعم من الاكبر فحينئذ لا يصح حمل الاكبر عليه لا ايجابا ولا سلبا نحو كل انسان حيوان وكل انسان ناطق اوكل انسان حيوان ولا شئ من الانسان بفرس فالنتيجة الكلية ههنا غير صادقة (بالخلف) يعنى انتاج هذا الشكل بالخلف الذى يجرى فى جميع هذه الضروب وهو ان يجعل نقيض النتيجة لكليته كبرى وصغرى القياس لايجابها صغرى فيصير شكلا اولا فينتج ماينافى كبرى القياس المفروضة الصدق وهو محال وهذا المحال لايلزم من الهيئة لكونها منتجة ولا عن الصغرى لانها صادقة فلا يلزم الا من الكبرى وهو نقيض النتيجة فيكون باطلا فيكون النتيجة حقة نحو كل انسان حيوان وكل انسان ناطق يصدق بعض الحيوان ناطق والا لصدق نقيضه وهو لاشئ من الحيوان بناطق واذا ضم مع الصغرى بان يقال كل انسان حيوان ولاشئ من الحيوان بناطق ينتج لاشئ من الانسان بناطق وهو ينافى كل انسان ناطق وهو صادق فما ينافيه يكون كاذبا فبطل النقيض وحقت النتيجة وهذا يجرى فى الضروب كلها (او عكس الصغرى) يعنى انتاج هذا الشكل يكون بعكس الصغرى ليرتد الى الشكل الاول وينتج النتيجة المطلوبة وذلك جار فيما سوى الضرب الثالث والضرب السادس ولا يجرى فيهما لعدم كلية كبراهما ليصح كبروية الشكل الاول (او عكس الكبرى) يعنى انتاجه يكون بعكس الكبرى ورده الى الشكل الرابع (ثم) بعكس (الترتيب) بان يجعل الصغرى كبرى والكبرى صغرى ليرتد الى الشكل الاول فينتج نتيجة (ثم) بعكس (النتيجة) حتى يحصل النتيجة المطلوبة وهذا انما يجرى فى الضرب الاول والضرب الثالث ولا يجرى فى الاربعة الباقية اما فى الثانى فلان صغراه موجبة جزئية لا تصلح لكبروية الشكل الاول لاشتراط كليتها فيه والرابع والخامس

والسادس يكون عكس كبراها سالبة لا يصلح لصغروية الشكل الاول لاشتراط ايجابها فيه
(او الرد الى) الشكل (الثانى بعكسهما) اى عكس الصغرى والكبرى وهذا لا يجرى الا فى الرابع
والخامس لا فى غيرهما من الاربعة الباقية اما فى الاول والثالث فلان الصغرى والكبرى فيهما
موجبة تنعكس الى موجبة فيكون المقدمتان موجبتين ولابد فى انتاج الشكل الثانى من الاختلاف
فى الكيف بان يكون احديهما موجبة والاخرى سالبة واما السادس فكبراه سالبة جزئية لا يقبل
العكس ولو انعكس كما فى الخاصتين فيكون عكسها سالبة جزئية وهى لا تصلح لكبروية الشكل
الثالث (وفى الشفاء ان هذين) اى الشكل الثانى والثالث (وان رجعا) اى الثانى والثالث (الى
الاول) بعكس الكبرى او الصغرى (فلهما) اى لهذين الشكلين (خاصة) مختصة لذاتيهما من غير
الرجوع الى الاول (وهى) اى الخاصة (ان الطبعى) والسائق الى الذهن (فى بعض المقدمات) من
الشكل الثانى والثالث (ان احد الطرفين) اى الموضوع والمحمول من الصغرى والكبرى فيهما
(متعين للموضوعية) اى لكونه موضوعا (و) الطرف (الآخر) متعين (للمحمولية) اى لكونه
محمولا على التعين (حتى لو عكس) اى جعل الطرف المعين للموضوعية محمولا والطرف المعين
للمحمولية موضوعا (كان) هذا الشكل (غير طبعى) وغير سائق الى الذهن (فالتاليف) اى الترتيب
(الطبعى) السائق الى الذهن (ربما لم ينتظم) اى هذا التاليف (الا على احد هذين) الشكلين (وليس
عنهما) اى عن الثانى والثالث (غنية) اى بد بحيث لا يحتاج اليهما هذا دفع توهم عسى ان يتوهم ان
الشكل الثانى والشكل الثالث لما رجعا الى الاول فما الحاجة اليهما فان كل مطلوب يحصل بهما يحصل من
الشكل الاول فيكفى لاثبات المطلوب فلا بد ان يعتبر دون غيره حاصل الدفع ان الثانى والثالث وان
رجعا الى الاول لكن لهما خاصة مختصة بهما فلا يوجب الرجوع اليه الاستغناء عنهما فان بعض
المقدمات من الشكلين يقتضى الموضوعية والبعض الآخر المحمولية ويقتضى البقاء على هذه الحالة
ايضا كطبيعة الانسان والكاتب مثلا فى كل انسان كاتب يقتضى لكون الانسان موضوعا والكاتب
محمولا وكذا طبيعة النار فى قولنا لا شئ من النار ببارد يقتضى الموضوعية فان النار اولى بكونها
موضوعة بان يسلب عنه البارد فهذه المقدمات ما ينبغى ان لا يترتب على هيئة الشكل الاول والا يلزم
كون التاليف على غير نظم طبعى فانتظام التاليف الطبعى من هذه المقدمات لا يكون الا على هيئة
الشكل الثانى والثالث فيثبت الاحتياج اليهما فى بعض المواد فلم يكن عنهما غناء عند الوجدان السليم
لوجدان النظم الطبيعى فيهما فعلم ان هذين الشكلين وان لم يكونا بديهية الانتاج كالشكل الاول
لكنهما اقرب منه لاشتمالهما على نظم طبعى كالاول فيمكن اثبات المطلوب بهما من غير الرجوع
الى الاول وهذا هو وجه اعتبارهما فى العلوم (هذا) اى خذ هذا او احفظه (وفى) الشكل (الرابع)
يشترط (ايجابهما) اى ايجاب المقدمتين (مع كلية الصغرى) يعنى اذا كانتا موجبتين يكون
الصغرى كلية سواء كانت الكبرى كلية او جزئية (واختلافهما) اى اختلاف المقدمتين (بالكيف
مع كلية احديهما) اى احدى المقدمتين يعنى اذا كانت المقدمتان مختلفتين بالايجاب والسلب

لابد من كلية احديهما سواء كانت صغرى او كبرى (والا) اى وان لم يشترط احد الامرين بل انتفيا جميعا بان يكونا سالبتين او موجبتين مع جزئية الصغرى او مختلفتين بالايجاب والسلب مع كونهما جزئيين (لزم الاختلاف) اى اختلاف النتيجة بان يكون النتيجة فى بعض المواد موجبة وفى بعضها سالبة وهو دليل العقم اما الاول فكقولنا لاشئ من الانسان بفرس ولاشئ من الجماد بانسان ينتج لاشئ من الفرس بجماد وهو حق واذا ضم اليه قولنا لاشئ من الصاهل بانسان ينتج لاشئ من الفرس بصاهل وهو كاذب والحق فيه الايجاب وقد اسقط بهذا الشرط ثمانية اضرب وهى موجبة جزئية صغرى مع موجبة كلية كبرى وموجبة جزئية صغرى مع موجبة جزئية كبرى وسالبة كلية صغرى مع سالبة كلية كبرى وسالبة جزئية صغرى مع سالبة كلية كبرى وسالبة كلية صغرى مع سالبة جزئية كبرى وسالبة جزئية صغرى مع سالبة جزئية كبرى وموجبة جزئية صغرى مع سالبة جزئية كبرى وسالبة جزئية صغرى مع موجبة جزئية كبرى بقى ثمانية اشار اليها بقوله (لينتج الموجبة الكلية مع الاربع) هذا اشارة الى الضروب الاربعة الاول موجبة كلية صغرى وموجبة كلية كبرى والثانى موجبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى والثالث موجبة كلية صغرى وسالبة كلية كبرى والرابع موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى (والجزئية) اى الموجبة الجزئية الصغرى (مع السالبة الكلية والسالبتان) اى الكلية والجزئية الصغريان (مع الموجبة الكلية) الكبرى (والسالبة) الكلية الصغرى (مع الموجبة الجزئية الكبرى) فهذه اشارة الى الضروب الاربعة الباقية من الثمانية فالخامس موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى والسادس سالبة كلية صغرى وموجبة كلية كبرى والسابع سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى والثامن سالبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى (موجبة جزئية) اى نتيجة هذه الضروب موجبة جزئية (ان لم يكن) فى المقدمتين (سلب) كالضرب الاول والثانى (والا) اى وان كان سلب فى احديهما وهو فى الستة الباقية (فسالبة جزئية) يعنى ينتج سالبة جزئية (الا فى واحد) من الضروب الستة وهو الضرب الثالث منها فانه ينتج سالبة كلية فهذا استثناء من قوله والافسالبة جزئية يعنى الضرب الذى فيه صغرى سالبة والكبرى موجبة كلية ينتج سالبة كلية نحو لاشئ من الانسان بفرس وكل ناطق انسان ينتج لاشئ من الفرس بناطق (بالخلف) اى انتاج هذه الضروب ثابت بالخلف وهو ههنا ان يضم نقيض النتيجة الى احدى مقدمتى القياس لينتج نتيجة تنعكس الى ماينافى المقدمة الاخرى المفروضة الصدق فى القياس فيكون محالا وهذا المحال ناش من نقيض النتيجة فهو باطل وهذا يجرى فى الكل الا فى الاخيرين وهو السابع والثامن لان كبرى السابع سالبة جزئية لاتصلح لكبروية الشكل الاول مع ان نقيض النتيجة مع الصغرى ينتج موجبة كلية منعكسة الى موجبة جزئية وهى لاينافى الكبرى الاصل وصغرى الثامن سالبة وهى لاتصلح لصغروية الشكل الاول وكبراه جزئية غير صالحة لكبراه (او بعكس الترتيب) بان يجعل الصغرى كبرى والكبرى صغرى

فيصير شكلا اولا فينتج نتيجة (ثم) عكس (النتيجة) اى بعكس النتيجة التى حصلت من الشكل الاول فيحصل المطلوب وهذا يجرى فى الاول والثانى والثالث والثامن ولايجرى فى الباقية لان صغرى الخامس والسادس جزئية وهى لاتصلح لكبروية الشكل الاول وكبرى الرابع والسابع سالبة وهى لاتقع صغرى الاول (او بعكس المقدمتين) بان يؤخذ عكس الصغرى والكبرى ليصير شكلا اولا فينتج المطلوب وهذا يجرى فى الرابع والخامس ولايجرى فى الباقية لانتفاء شرائط الانتاج للاول كما هو الظاهر عند اللبيب المتامل (او بعكس الصغرى) ليرتد الى الشكل الثانى فان المخالفة بينهما كانت فى الصغرى وهذا يجرى فى الثالث والرابع والخامس والسادس ولايجرى فى الاولين لعدم الاختلاف فى الكيف ولافى الاخيرين لان صغرى السابع سالبة جزئية لاتنعكس وعكس صغرى الثامن سالبة كلية لكن كبراه جزئية لاتصلح لكبروية الشكل الثانى لاشتراط الكلية فيها (او بعكس الكبرى) ليرتد الى الشكل الثالث وهذا يجرى فى الاولين والرابع والخامس والسابع ولايجرى فى الباقية لان صغراه سالبة وصغرى الشكل الثالث لاتكون سالبة ولما فرغ عن بيان شرائط انتاج الاشكال بحسب الكمية والكيفية شرع فى بيان اشتراطها بحسب الجهة فقال (واما بحسب الجهة فى المختلطات) يعنى ان الاشتراط بحسب الجهة فى المختلطات وهى الاقيسة الحاصلة من خلط الموجهات بعضها مع بعض (ففى) الشكل (الاول) اى اشترط فيه بحسب الجهة (فعلية الصغرى) اى يكون الصغرى من القضايا التى يوجد فيها الفعلية وهى ما سوى الممكنة (على مذهب الشيخ) لما قد سلف فى عقد الوضع من ان المعتبر عنده صدق الوصف العنوانى على ذات الموضوع بالفعل فالحكم فى الكبرى يكون على ماهو اوسط بالفعل فلو لم يكن فى الصغرى كذلك بل بالامكان لم يحصل اندراج الاصغر تحت الاوسط فلم يحصل الجزم بتعدى الحكم من الاوسط الى الاصغر اذ ثبوت الاكبر لما هو اوسط بالفعل والاصغر ليس باوسط بالفعل بل بالامكان ويجوز ان لايخرج من القوة الى الفعل فكيف يتعدى الحكم منه الى الاصغر فانتفى مناط النتيجة فلا ينتج عند فقدانه ولذا يصدق فى الفرض المذكور كل حمار مركوب زيد بالامكان وكل مركوب زيد فرس بالضرورة مع كذب النتيجة (ويذهب هو) اى الشيخ (والامام) الرازى ومتابعوهما (الى انتاج الممكنة) الصغرى (مع) الكبرى (الضرورية ضرورية) ومع غيرها ممكنة واستدلا عليه بوجوه منها ماقال رحمه الله (لانها) اى الممكنة (ممكنة مع الكبرى) لان الممكن ممكن دائما على جميع التقادير واذا كان ممكنة مع الكبرى (فامكن وقوعها) اى وقوع هذه الممكنة (معها) اى مع الكبرى وكل ماهو ممكن لايلزم من فرض وقوعه محال (فلايلزم من فرض الوقوع) اى فرض وقوع الصغرى مع الكبرى (محال) واذا وجد الصغرى مع الكبرى (فيلزم) النتيجة فانتجت الممكنة ايضا كالفعلية فحاصل الاستدلال ان الصغرى الممكنة مع الكبرى انتجت فى الشكل الاول نتيجة اذ صدق الصغرى الممكنة مع الكبرى مستلزم لامكان صدق الصغرى الفعلية معها لان الممكن ما لم يلزم من فرض وقوعه محال فيفرض وقوع الصغرى الممكنة بالفعل مع الكبرى فيصدق الفعلية وصدقها مستلزم الانتاج

لاندراج الاصغر تحت الاوسط على هذا التقدير فالنتيجة لازمة للممكنة ايضا غير مستحيلة فهى اما ضرورية اوغيرها (واجيب عنه تارة بانه لايلزم من ثبوت امكان شئ مع آخر امكان ثبوته) اى ثبوت ذلك الشئ (معه) اى مع آخر (الاترى ان من الجائز ان يكون وقوع الصغرى رافعا لصدق الكبرى) فكيف يصدق معها حاصله ان بين امكان الثبوت وثبوت الامكان فرقا ولا يستلزم احدهما للاخر فاذا كانت الصغرى ممكنة يوجد ثبوت امكانها مع الكبرى بان يقال انها ممكنة مع الكبرى ولايلزم منه امكان ثبوت الصغرى اى وقوعها و وجودها مع الكبرى لجواز ان يكون وقوع الصغرى رافعا لصدق الكبرى كما عرفت فى الفرض المذكور فلا يجتمعان واذا لم يجتمعا لم يحصل النتيجة (وفيه مافيه) قال فى الحاشية فان الامكان كيفية ثبوت المحمول للموضوع ففعلية الامكان مستلزم لامكان الفعلية فى الجملة نعم ازلية الامكان لايستلزم امكان الازلية وبينهما بون بعيد انتهى (حاصله الرد على الجواب بان فعلية الامكان مستلزم لامكان الفعلية فى الجملة اذ هو كيفية ثبوت المحمول للموضوع ولايقاس على عدم استلزام ازلية الامكان لامكان الازلية اذ بينهما فرق بين لان الاول مطلقة والثانى وقتية ولامنافاة بينهما فاستلزام ثبوت الامكان لامكان الثبوت فى الجملة لاينافى عدم استلزام امكان الحادث فى الازل امكان ثبوت الحادث فيه (قيل لايتوجه الرد على المجيب فانه غير مانع لاستلزام فعلية الامكان لامكان الفعلية بل منع استلزام مجامعة فعلية الامكان مع شئ امكان مجامعة فعلية مع ذلك الشئ ولاشك فى توجه هذا المنع ولايدفعه الايراد الا ان يقال مراده ان فعلية الامكان لما استلزم لامكان الفعلية فى الجملة فصار الفعلية ممكنة فلايرفع على تقدير تحققها شيأ واقعيا سيما الضرورى منه والا لم يكن هذه الفعلية ممكنة اذ رفع الضرورى محال ومستلزم المحال يكون محالا وهذا مسلم عند المجيب فيندفع ماقيل من عدم توجه الرد على المجيب فافهم (و) اجيب تارة (اخرى بمنع لزوم النتيجة على تقدير الوقوع) اى وقوع الصغرى (لان الحكم فى الكبرى على ماهو اوسط بالفعل فى نفس الامر) لاماهو اوسط على ذلك التقدير فلايتعدى الحكم من الاوسط الى الاصغر حاصله ان الصغرى لو فرضت وقوعها مع الكبرى وتكون فعلية فانا نمنع لزوم النتيجة على هذا التقدير اذ لزوم النتيجة لايكون الا اذا اندرج الاصغر تحت الاوسط واندراجه تحته ممنوع لان الحكم فى الكبرى على ماهو اوسط بالفعل فى نفس الامر لاماهو اوسط بالفعل بحسب التقدير والاصغر ليس اوسط بالفعل فى نفس الامر بل على ذلك التقدير فلايتعدى الحكم من الاوسط الى الاصغر فلايلزم النتيجة (فتفكر) قال فى الحاشية اشارة الى انه يمكن اثبات المقدمة الممنوعة بان يقال لو وقعت الصغرى الممكنة مع الكبرى كانت الصغرى فعلية معها وكلما كانت فعلية لزمت النتيجة والملازمة الاولى بينة والثانية مسلمة انتهى (حاصله انه يمكن اثبات لزوم النتيجة على تقدير وقوع الصغرى بان يقال لو وقعت الصغرى الممكنة مع الكبرى كانت الصغرى بالفعل ومعها الكبرى وكلما كان الصغرى بالفعل ووجدت مع الكبرى يوجد شرط الانتاج فلزمت النتيجة والملازمة بين وقوع الصغرى مع الكبرى وكونها فعلية معها بينة اذ الوقوع معها لازمة

للفعلية وبالعكس والملازمة بين فعلية الصغرى مع الكبرى ولزوم النتيجة مسلمة لان هذا هو الشرط للانتاج (والك ان تقول ان انتاج الصغرى الفعلية مطلقة سواء كانت واقعية او فرضية ممنوع والمسلم انما هو انتاج فعليتها النفس الامرية مع الكبرى اذ الحكم فى الكبرى على ما هو اوسط بالفعل فى نفس الامر فلو لم يعتبر فى الصغرى فعليتها النفس الامرية لم يحصل الاندراج فلا يلزم الانتاج فافهم (والحق ان اخذ الامكان بالمعنى الاخص) وهو سلب الضرورة المطلقة سواء كانت ناشئة عن الذات او عن الغير (فهو) اى الامكان بهذا المعنى (مساو للاطلاق كالدوام) مساو (للضرورة بالمعنى الاعم) وهى الضرورة المطلقة سواء كانت بحسب الذات او بحسب الغير فالدوام ايضا لا يخلو عن الضرورة بحسب العلة فهو مساو للضرورة بهذا المعنى والامكان والاطلاق نقيضاهما فيكونان متساويين لان نقيضا المتساويين متساويان فاذا كان الامكان مساويا للاطلاق والاطلاق شرط الانتاج (فيلزم النتيجة) على هذا التقدير (والا) اى وان لم يؤخذ الامكان بهذا المعنى بل يؤخذ بالمعنى الاعم (لا) يلزم النتيجة قال فى الحاشية اى ان اخذ الامكان بالمعنى الاعم وهو الامكان الذاتى لا يلزم النتيجة فان الممكن بهذا المعنى يجوز ان يكون ممتنعا بالغير فهو وان لم يلزم من فرض وقوعه المحال بالنظر الى ذاته لكن يجوز ان يلزم منه المحال بالنظر الى الوقوع كعدم العقل الاول يلزم منه عدم الواجب تعالى على ما هو المشهور انتهى حاصله ان الممكنة بمعنى الاخص تساوى المطلقة فلا اشكال فى انتاجها اذ الانتاج فيها من حيث الاطلاق ففى الحقيقة النتيجة هى المطلقة لا الممكنة بالمعنى الاعم فالاشكال انما هو فى انتاجها فلا يلزم انتاجها اذ الممكن يجوز ان يكون ممتنعا بالغير وان لم يلزم من وقوعه محال فى الواقع فيمنع قوله فلا يلزم من فرض الوقوع محال كما ان عدم العقل الاول وان كان ممكنا بالذات لكنه ممتنع بالغير وهو وجود الواجب تعالى لكونه علة تامة له فلو فرض وقوعه يلزم منه المحال وهو عدم الواجب تعالى فيجوز ان يكون الممكن بالذات ممتنعا بالغير ويلزم من وقوعه محال فى الواقع فكيف يلزم النتيجة فالحق ان الممكنة غير منتجة وما ذهب اليه الشيخ والامام من انتاجها فغير ثابت فافهم ولما فرغ من بيان الاشتراط بحسب الجهة فى الشكل الاول شرع فى بيان جهة النتيجة فقال (ثم النتيجة) فى القياس المركب من القضايا الموجهة من الشكل الاول بعد وجود شرائط الانتاج فيه (كالكبرى) اى كالقضية الموجهة التى هى الكبرى (ان كانت) اى الكبرى (من غير الوصفيات الاربع) اى غير المشروطة العامة والعرفية العامة والمشروطة الخاصة والعرفية الخاصة (والا) اى وان لم يكن الكبرى من غير الوصفيات بل تكون منها (فكالصغرى) اى فالنتيجة كالقضية التى هى الصغرى بمعنى يتبعها فى الجهة (محذوفا عنها) اى عن الصغرى (قيد الوجود) بمعنى بعد ان يحذف عن الصغرى قيد الوجود وهو اللاضرورة واللادوام ان كان فيها فتكون الباقى بعد الحذف نتيجة (والضرورة المختصة) بمعنى بحذف الضرورة التى تختص بالصغرى ولا يوجد فى الكبرى سواء كانت الضرورة ذاتية او وصفية (ومنضما اليها) اى الى النتيجة (قيد الوجود فى الكبرى) بمعنى بعد حذف قيد الوجود عن الصغرى وحذف الضرورة المختصة

التى توجد فيها الا فى الكبرى (ان كان) قيد الوجود (فى الكبرى) بان يكون من احدى الخاصتين ينضم الى الصغرى فيكون القضية الحاصلة بعد الحذف والانضمام نتيجة القياس (تفصيل المقام ان الضروب الحاصلة من اختلاط بعض الموجهات مع بعض مائة وتسعة وستون اختلاطا لان القضايا الموجهة على ما هو المشهور ثلثة عشر واذا ضربت فى نفسها يكون مائة وتسعة وستين وبشرط الفعلية سقط منها ستة وعشرون اختلاطا وهى الحاصلة من ضرب الممكنتين فى ثلثة عشر فبقيت مائة وثلثة واربعون فهى المنتجة (والضابطة فى الانتاج ان الكبرى ان كانت من غير الوصفيات الاربع وهى التسع بان يكون ضرورية او دائمة او مطلقة عامة او ممكنة عامة او وقتية او منتشرة او وجودية لاضرورية او وجودية لادائمة او ممكنة خاصة فالنتيجة تكون قضية موجبة كالكبرى وان كانت الكبرى من احدى الوصفيات الاربع بان تكون مشروطة عامة او عرفية عامة او مشروطة خاصة او عرفية خاصة والصغرى اية قضية كانت من الفعليات فالنتيجة تكون قضية موجبة كالقضية التى هى الصغرى لكن ان كانت فى الصغرى قيد اللادوام كما اذا كانت احدى الخاصتين او قيد اللاضرورة كما اذا كانت وجودية لا ضرورية حذفنا ذلك القيد وما بقى يكون نتيجة وكذلك اذا وجدنا فى الصغرى ضرورة مخصوصة غير مشتركة بينها وبين الكبرى حذفناها ايضا كما اذا كانت الصغرى ضرورية والكبرى دائمة حذفنا الضرورة فبقيت دائمة وهى النتيجة ثم ننظر فى الكبرى ان لم يكن فيها قيد اللادوام كما اذا كانت مشروطة عامة او عرفية عامة كان المحفوظ من الصغرى بعد حذف اللادوام والضرورة المختصة بعينه النتيجة وان كان فى الكبرى قيد اللادوام كما اذا كانت احدى الخاصتين ضممناها الى المحفوظة وكان المجموع الحاصل منهما جهة النتيجة وهذا القدر يكفى فى كشف المرام وان شئت استيفاء الكلام فانظر الى شرح المطالع وغيره من شروح الاعلام (وفى) الشكل (الثانى) يشترط بحسب الجهة امران احدهما (دوام الصغرى) بان تكون ضرورية او دائمة (او انعكاس سالبة الكبرى) اى كون الكبرى من القضايا التى تنعكس سوالبها وهى الستة المنعكسة السوالب (و) الثانى (كون الممكنة مع الضرورية) يعنى ان كان الممكنة كبرى فمع الضرورية الصغرى فقط وان كانت صغرى فمع الضرورية الكبرى (او كبرى مشروطه) سواء كانت عامة او خاصة حاصله انه يشترط فى الشكل الثانى بحسب الجهة امران كل واحد منهما مشتمل على امرين الاول كون الصغرى ضرورية او دائمة او كون الكبرى من القضايا الستة المنعكسة السوالب وهى الضرورية والدائمة والمشروطة العامة والخاصة والعرفيه العامة والخاصة والثانى ان الممكنة ان كانت صغرى يجب ان يكون الكبرى ضرورية او مشروطة وان كانت كبرى يجب ان يكون الصغرى ضرورية فقط ولو انتفت الشروط المذكورة بان لم يكن الدوام فى الصغرى بل يكون من احدى عشر قضية سوى الضرورية والدائمة او كان كبرى من احدى السبع الغير المنعكسة وهى الوقتيتان والوجوديتان والممكنتان والمطلقة العامة او يكون الصغرى والممكنة مع العشرة الباقية سوى الضرورية والمشروطتين

اوكان الكبرى المكنة مع غير الضرورية يلزم الاختلاف الموجب للعقم والتفصيل يطلب من المطولات فالاختلاطات المنتجة فى هذا الشكل اربعة وثمانون فان الشرط الاول اسقط سبعة وسبعين اختلاطا حاصلا من ضرب احدى عشر صغرى فى سبع كبريات والشرط الثانى اسقط ثمانية حاصلة من ضرب اثنتين فى ثلثة واثنين فى واحد وهى الممكنات الصغريتان مع الدائمة والعرفيتين والممكنتان الكبريتان مع الدائمة (والنتيجة) الحاصلة من الضروب المنتجة فى هذا الشكل (دائمة ان كان هناك) اى فى تلك الضروب (دوام) سواء كان فى ضمن الضرورية اوغيرها وسواء كان فى الصغرى او فى الكبرى فقط (والا) اى وان لم يكن هناك دوام (كالصغرى) اى يكون النتيجة كالصغرى (محذوفاعنها) اى عن الصغرى (قيد الوجود) يعنى اللادوام واللاضرورة (و) قيد (الضرورة) وصفية كانت اووقتية فمابقى بعد حذف القيد عن الصغرى يكون نتيجة حاصل ان الدوام اما ان يصدق على احدى مقدمتيه بان يكون ضرورية اودائمة اولا يصدق فان صدق الدوام على احدى المقدمتين فالنتيجة دائمة والافالنتيجة كالصغرى بشرط حذف قيد الوجود اى قيد اللا دوام واللاضرورة منها وحذف الضرورة منها سواء كانت وصفية اووقتية (وفيه ما فيه) قال فى الحاشية فان هذا انمايتم لو لم ينعكس السالبة الضرورية والمشروطة كنفسهما وانهما انعكستا كماسبق عليه الدليل فلا يصح الانحصار فى الدوام وكالصغرى مع حذف الضرورة وقيد الوجود فتدبر انتهى حاصل ان انتاج السالبة الضرورية الكبرى دائمة مبنى على عدم انعكاس السالبة الضرورية كنفسها وقد استدل فيما سبق على انها منعكسة كنفسها ففى اختلاط يكون الكبرى سالبة ضرورية يكون النتيجة ضرورية بعكس الكبرى (وفى) الشكل (الثالث يشترط) بحسب الجهة (مايشترط فى) الشكل (الاول) اى فعلية الصغرى والضابطة فى انتاج هذا الشكل بحسب الجهة ما قال المص رحمه الله (والنتيجة) كالكبرى فى غير الوصفيات الاربع) وهى المشروطتان والعرفيتان يعنى اذا كانت الكبرى من احدى التسع التى غير هذه الاربعة تكون النتيجة كالكبرى (والا) اى وان لم تكن من غير الوصفيات الاربع بل كان منها (فكعكس الصغرى) اى فالنتيجة تكون قضية كعكس الصغرى (محذوفاعنها) اى عن النتيجة او الصغرى وفى بعض النسخ محذوفا عنه بتذكير الضمير فرجع الى العكس (قيد لادوامه) اى لادوام العكس (ومضموما اليه) اى الى العكس (لادوام الكبرى) اى قيد اللادوام الذى هو فى الكبرى حاصل ان الكبرى فى هذا الشكل لايخلو اما ان تكون من احدى التسع التى هى غير المشروطتين اومن احدى هذه الاربع فان كان الاول كان جهة النتيجة جهة الكبرى بعينها وان كان الثانى كان جهة النتيجة كعكس الصغرى لكن لامطلقا بل يحذف عن العكس قيد لادوامه ويضم اليه قيد لادوام الكبرى ان كانت من احدى الخاصتين اما وجه الحذف والضم فمذكور فى الكتب المتطاولة المتداولة فيطلب منها (واحكام اختلاط) الشكل (الرابع) بحسب شرائط الجهات وضوابط نتائج الضروب المنتجة فيه وتفصيلها (تعرف فى المطولات) ولاباس لكشف مطلب الكتاب

على الوجه التمام والكمال بذكر احكامها على وجه الاجمال فاعلم ان الشكل الرابع يشترط فيه بحسب الجهة خمسة امور الاول ان الموجبة المستعملة فيه فعلية سواء كانت صغرى او كبرى والثانى انعكاس السالبة المستعملة فيه والثالث صدق الدوام على صغرى الضرب الثالث او صدق العرف العام على كبرى ذلك الضرب والرابع كون الكبرى فى السادس من القضايا الستة المنعكسة السوالب والخامس كون الصغرى فى الثامن من احدى الخاصتين والكبرى مما يصدق عليه العرف العام والنتيجة فى الضربين الاولين كعكس الصغرى ان صدق الدوام عليها او كان القياس من القضايا الستة المنعكسة السوالب والا فمطلقة عامة وفى الضرب الثالث دائمة والا فعكس الصغرى وفى الرابع والخامس دائمة ان كانت الكبرى دائمة وان لم يكن دائمة فكعكس الصغرى محذوفا عنها اللادوام وفى السادس كما فى الثانى بعد عكس الصغرى وفى السابع كما فى الثالث بعد عكس الكبرى وفى الثامن كما فى الاول بعكس النتيجة بعد عكس الترتيب والتفصيل فى المطولات ان شئت فارجع اليها (ولما فرغ عن بيان القياس الاقترانى الحملى شرع فى بيان الاقترانى الشرطى لمساس الحاجة اليه فقال (ثم الشرطى) اى القياس الشرطى وهو ما لا يتركب من الحمليات الصرفة سواء كان مركبا من الشرطيات الصرفة او من الشرطية والحملية وانما سمى به لتسمية الكل باسم الجزء الاعظم منه وهو على خمسة اقسام الاول (يتركب من متصلتين) والابتداء به لان اطلاق الشرطية على المتصلة كان على سبيل الحقيقة وهو على ثلثة اقسام الاول ان يكون الشركة بينهما فى جزء تام من المقدم والتالى كقولنا كلما كان اب فج د وكلما كان ج د فهك ينتج كلما كان اب فهك والثانى ان يكون الشركة فى جزء غير تام منهما كقولنا كلما كان اب فج د وكلما د ز فهك فينتج كلما كان اب وكلما كان ج ز فهك والثالث ان يكون الشركة فى جزء تام من احدهما وغير تام من الاخر كقولنا كلما كان ج د فكلما كان اب فدز فكلما كان دز فك ه فينتج كلما كان ج د فكلما كان اب فك ه لكن المطبوع القسم الاول منه وينعقد فيه الاشكال الاربعة وعلى قياس الحمليات شرائط انتاجها من ايجاب الصغرى وكلية الكبرى فى الاول وغير ذلك والثانى بقوله (او) يتركب من (منفصلتين) كقولنا دائما اما كل اب او كل ج دا ودائما اما كل دز او كل ده فينتج دائما اما كل اب او كل ج ز او كل ج ه وهو ايضا على ثلثة اقسام مثال الاول دائما اما كل ج ب او كل دز ودائما اما كل دز او كل ك ه ينتج دائما اما كل ج ب او كل ك ه ومثال الثانى ما عرفت آنفا ومثال الثالث قولنا دائما اما كل ج ب واما كل ما كان دز فل م ودائما اما كل ل م واما كل ك ه فينتج دائما اما كل ج ب واما كل ما كان وز فك د والمطبوع منه هو الثانى وينعقد فيه الاشكال الاربعة وشرائط انتاجها اربعة امور ايجاب المقدمتين وصدق منع الخلو عليهما وكلية احدى المقدمتين والنتيجة موجبة منفصلة مانعة الخلو مركبة من الجزء الغير المشارك ومن نتيجة التاليف بين المتشاركين كما عرفت (او) يتركب من (حملية ومتصلة) اى القسم الثالث ما يتركب من حملية ومتصلة والمشارك للحملية اما مقدم المتصلة او تاليها وعلى التقديرين فالحملية اما صغرى او كبرى فهذه اربعة اقسام مثال الاول كلما كان ج ب وكلما كان ب ا

فكل ده فينتج كلما كان ج افكل ده ومثال الثانى كل اب وكلما كان ج ز فكل دب فينتج كلما كان ج د فكل
اه ومثال الثالث كلما كان اب فكل دج وكل ب ه ينتج كلما كان اه فكل ج د ومثال الرابع كلما كان اب
فكل ج د وكل ده فينتج كلما كان اب فكل ج ه والشركة لاتتصور فى هذه الاقسام الافى جزء غير تام من
المتصلة لاستحالة ان يكون شئ من طرفى الحملية قضية فالاشتراك ابدا اما الموضوعها اولمحمولها
وهما مفردان وينعقد فيه الاشكال الاربعة باعتبار وضع الاوسط فى المتشاركين والمطبوع منها ما
كان المشارك تالى المتصلة والحملية كبرى وشرط لانتاجه ايجاب المتصلة والنتيجة متصلة مقدمها مقدم
المتصلة وتاليها نتيجة التاليف من التالى والحملية ونحو قولنا كلما كان اب فج د وكل دا فينتج قولنا كلما
كان اب فج ا (او) يتركب (من حملية ومنفصلة) اى القسم الرابع مايكون مركبا من حملية ومنفصلة
وهو على ثلثة اقسام لان الحمليات اما ان تكون بعدد اجزاء المنفصلة سواء اتحدت التاليفات فى النتيجة
او اختلفت اما الاول فكقولنا كل ج اما ب واما د واما ه وكل ب ط وكل د ط وكل ه ط فينتج كل ج ط واما
الثانى فكقولنا كل ج اما ب واما د واما ه كل ب ج وكل د ط وكل ه ز فينتج كل ج اما ج واما ط واما ز اويكون
الحمليات اقل من اجزاء المنفصلة كقولنا اما كل اط او كل ج ب وكل ب د فينتج اما كل اط او كل ج د
او اكثر من اجزاء المنفصلة والمطبوع هو الاول وشرط الانتاج كون المنفصلة موجبة مانعة الخلو
او حقيقية واما اذا كان نتائج التاليفات مختلفة فيكون المنفصلة مانعة الخلو (او) يتركب (من متصلة
ومنفصلة) هذا قسم خامس من الاقسام الخمسة للاقترانيات الشرطية وهو على ثلثة اقسام اذ المتصلة
لايخلو من ان تكون صغرى او كبرى واياما كان فالمشاركة بينهما اما فى جزء تام منهما او فى جزء
غير تام منهما او فى جزء تام من احدهما وغير تام من الآخر مثال الاول قولنا كلما كان اب فج د ودائما
او قد يكون اما ج داوه فان كانت هذه الكبرى مانعة الجمع فينتج قولنا دائما او قد يكون اما اب او ه ز
لان اجتماع ه ز مع ج والذى هو لازم اب كليا كان او جزئيا ممتنع فيمتنع اجتماع ه ز مع اب كليا كان
او جزئيا لان ماهو ممتنع الاجتماع مع اللازم دائما او فى الجملة ممتنع الاجتماع مع الملزوم ايضا دائما
او فى الجملة وان كانت مانعة الخلو فينتج قد يكون اذا لم يكن اب فدز لان رفع اللازم يستلزم رفع
الملزوم ومن المعلوم ان كل امرين بينهما منع الخلو يستلزم رفع احدهما عين الآخر ومثال الثانى كلما
كان اب فكل ج د ودائما اما كل ده او دز وهو مانعة الخلو فينتج كلما كان اب فاما كل ج داو دز ومثال
الثالث قولنا دائما اما كلما كان اب فج د واما كلما كان ه فدج وكلما كان اج فط د فينتج دائما
اما كلما كان اب فج د واما كلما كان ه د فط د والمطبوع منه ما يكون الصغرى متصلة والكبرى
منفصلة موجبة وعليك باستخراج الامثلة هذا البيان على وجه الاجمال لكشف المتن وتوضيح المغلقات
والتفصيل فى المطولات (وينعقد فيه) اى فى الاقترانى الشرطى فى جميع اقسامه (الاشكال الاربعة) لان
الحد الاوسط ان كان تاليا فى الصغرى ومقدما فى الكبرى فهو الشكل الاول او تاليا فيهما فهو الشكل
الثانى او مقدما فيهما فهو الشكل الثالث او عكس الاول فهو الشكل الرابع (والعمدة) من بين هذه
الاقسام الخمسة (الاول) وهو مايتركب من متصلتين لكونه احق بالتسمية بالشرطية من بين الاقسام

الخمسة

الخمسة لان اطلاق اسم الشرطية على المتصلة بطريق الحقيقة دون المنفصلة ولذا وقع البداية بالبحث عنه اولا وكان هذا القسم على ثلثة اقسام لان الحد الاوسط الذى يشترك بينهما اما ان يكون جزأ تاما منهما بان يكون الاوسط من المقدم او التالى فيها او جزأ غير تام منهما او كان جزأ تاما من احدهما وغير تام من الاخرى ولما لم يكن كلها مقبول الطبع فبين المطبوع منها وقال (والمطبوع منه) اى مقبول الطبع من الشرطى من بين هذه الاقسام الثلثة (ما كان اشتراك المقدمتين) اى الصغرى والكبرى (فى جزء تام منهما) اى من المقدم والتالى لان الشركة فيه كامل فيفيد الاتصال كاملا (وشرائط الانتاج) اى انتاج هذه الاشكال (وحال النتيجة فيه) اى فى الشرطى (كما فى الحمليات) وقد عرفتها من انه يشترط فى الشكل الاول ايجاب الصغرى وكلية الكبرى وفى الثانى اختلافهما فى الكيف وكلية الكبرى وعلى هذا القياس وكذا الحال فى عدد الضروب الا فى الشكل الرابع فان ضروبه ههنا خمسة لان انتاج الضروب الثلثة الاخيرة فى الشرطيات غير معتبر وكذا حال النتائج فى الكمية والكيفية فيكون نتيجة الضرب الاول من الاول موجبة كلية ومن الثانى سالبة كلية وعلى هذا القياس وكذا الحال فى الجهة ان كان اللزوم والاتفاق منها فالمقدمتان اللزوميتان تنتجان لزومية والاتفاقيتان اتفاقية كما ان الحمليتين الضروريتين تنتجان ضرورية والدائمتين دائمة (وانتاج اللزوميتين لزومية فى) الشكل (الاول بين) فانه بديهى الانتاج وفى باقى الاشكال تبين بالبيان الذى مر فى الحملى (وههنا) اى فى انتاج اللزوميتين فى الشكل الاول (شك) اورده الشيخ فى الشفاء (وهو) اى الشك (انه) الضمير للشان (يصدق كلما كان الاثنان فردا كان عددا وكلما كان عددا كان زوجا مع كذب النتيجة) وهى كلما كان الاثنان فردا كان زوجا حاصل الشك ان قولكم ان الشكل الاول المركب من لزوميتين ينتج لزومية منقوض بقولنا كلما كان الاثنان فردا كان عددا وكلما كان عددا كان زوجا فانه صادق مركب من لزوميتين مع ان النتيجة الحاصلة كاذبة وهى كلما كان الاثنان فردا كان زوجا للتنافى بين المقدم والتالى (وحله) اى حل هذا الشك (كما قيل) والقائل صاحب المطالع (منع كون الكبرى لزومية) بان يقال الكبرى ليست بلزومية (وانما هى) اى الكبرى (اتفاقية) حاصله ان هذا القياس ليس بمركب من لزوميتين بل كبراه اتفاقية فلم يوجد شرط الانتاج وهو ان يكون الاوسط مقدما فى اللزومية ولو اخذت لزومية يمتنع صدقها فانه انما يصدق لو لزم زوجية الاثنين عدديته على جميع الاوضاع الممكنة الاجتماع مع العددية وليس كذلك اذ من بعض اوضاعه كون العدد فردا والزوجية ليست بلازمة له على هذا الوضع فلم يصدق لزومية بل صارت اتفاقية وهى ليست بمنتجة فى القياس فكذب النتيجة لكذب الطرفين لا مع صدقهما فلا يضر ما تقرر عندهم من انتاج اللزوميتين لزومية (ويجاب) عن الحل المجيب شارح المطالع (بان قولنا كلما كان الاثنان عددا كان موجودا لزومية لان العددية الاثنين) اى عددية الاثنين (متوقفة على الوجود) اى وجود الاثنين (وكذا كلما كان موجودا كان زوجا) ايضا لزومية لان الزوجية من لوازم ماهية الاثنين فيكون لازمة له فى نحو من انحاء وجوده (وهو) اى القياس (منتج بزعمكم لما منعتم) وهو كلما كان عددا كان زوجا حاصله ان الكبرى

لزومية لا اتفاقية فان قولنا كلما كان الاثنان عددا كان موجودا لزومية ضرورة ان عددية الاثنين متوقفة على وجوده فما لم يكن موجودا لم يكن عددا فاذا كان عددا كان موجودا لا محالة وكلما كان الاثنان موجودا كان زوجا لزومية ايضا اذ تحقق الاثنينية يقتضى الزوجية فصارت المقدمتان لزوميتين والقياس المركب منهما منتج بزعمكم لزومية فينتج كلما كان عددا كان زوجا لزومية وقد منعتم كونها لزومية قال فى الحاشية اشارة الى ان الجواب الزامى فان المجيب منصبه منصب الشاك وهو من حيث انه شاك لا يسلم انتاج اللزوميتين لزومية فليس له بزعمه ان يجب اثبات المقدمة الممنوعة بهذا الطريق بل بطريق الالزام انتهى حاصله ان فى قوله بزعمكم اشارة الى كون الجواب الزاميا بطريق الالزام لا بطريق التسليم عند المجيب فان المجيب منصبه منصب الشاك لانه يجب عن الحل ويثبت الشك والشاك من حيث انه شاك لا يسلم انتاج اللزوميتين لزومية اذ هو منكر لذلك كما عرفت فلو قال بانتاجه يناقض نفسه فليس للمجيب بزعمه ان يجب اثبات المقدمة الممنوعة بطريق التسليم بل جوابه بطريق الالزام بان اللزوميتين وان لم تكونا منتجتين على زعمنا لكنا اوردنا على صاحب الحل على سبيل الالزام فلا يلزم التناقض وصح الجواب (اقول لك ان تمنع الصغرى) وهو كلما كان عددا كان موجودا (فانا لا نم ان عددية الاثنين الفرد معلول الوجود) بان يتوقف عليه (لان الممتنعات غير معللة) لامتناع وجودها بالبداهة والاثنين الفرد ممتنع فلا يتوقف على الوجود ولا يكون معلولا له فلا نم صدق كلما كان عددا كان موجودا (فان قلت ان المص رح قال فى التصورات فى جواب شبهة وهى ان مجموع شريكى البارى شريك البارى فبعض شريك البارى مركب وكل مركب ممكن مع ان كل شريك البارى ممتنع بان الافتقار على تقدير الوجود الفرضى لا تنافى الامتناع فعلى هذا التقدير يجوز ان يكون الشئ مفتقرا الى شئ وممتنعا فى الواقع فعددية الاثنين الفرد على فرض تحققه يكون معلولا بوجود الاثنين كما ان مجموع شريكى البارى معلول بجزئيه مع انه ممتنع فاذا كان معلول الوجود صدقت الصغرى واندفع المنع وثبت مطلوب المجيب قلت الافتقار الى الجزء غير الافتقار الى الخارج الذى هو الوجود فلا يلزم من جواز الاول جواز الثانى على ان مراد المصنف رحمه الله ان الممتنعات من حيث هى هى غير معللة والافتقار على تقدير الفرض يؤيده والكلام فى المحال من حيث انه هو محال فافهم (و) لك (ان تمنع صدق الكبرى) وهى كلما كان موجودا كان زوجا لزومية (بناء على ان العام) وهو كونه موجودا (لا يستلزم الخاص) وهو كونه زوجا (لان وجود الاثنين الفرد من جملة وجود الاثنين) فيجوز ان يكون موجودا فى ضمن الفردية بدون الزوجية فلا يصدق كلما كان موجودا كان زوجا (نعم يصدق) الكبرى (اتفاقية) فان من الاتفاقيات ان الاثنين اذا كان موجودا يصير زوجا وهى غير منتجة هذا اعتراض على ما استدل به شارح المطالع على اثبات لزومية الكبرى التى منعها صاحب المطالع حاصله ان صدق الصغرى وهى قولنا كلما كان عددا كان موجودا لزومية غير مسلم فان الجعل انما يتعلق بالماهية الممكنة

الوجود

الوجود وكون الاثنين عددا يكون فى ضمن الفردية ايضا وهى من الممتنعات وسلب الوجود عنه ضرورى فكيف يتعلق به الجعل ولو سلم فيمنع الكبرى وهى قولنا كلما كان موجودا كان زوجا فان وجود الاثنين ح اعم من الزوج والفرد وصدق العام لا يستلزم صدق الخاص لجواز ان يتحقق فى خاص آخر فكيف يصدق الخاص على جميع افراد العام فان الفرد مناف للزوج فلا يصدق حينئذ لزومية كلية نعم يصدق اتفاقية فان من الاتفاق ان الاثنين اذا كان موجودا كان زوجا والاتفاقية ليست بمنتجة فانه يشترط فى الانتاج مقدمة الاوسط فى اللزومية (ولو تشبث) اى تمسك (بكونها) اى كون الزوجية (من لوازم الماهية) اى من لوازم ماهية الاثنين لا ينفك عنها (يلزم صدق النتيجة المفروض كذبها) اى كذب النتيجة وهى قولنا كلما كان الاثنان فردا كان زوجا (فى هذا الجواب) اى الجواب المذكور بقوله وهو كما قيل هذا دفع دخل مقدر تقديره ان قولنا كلما كان الاثنان عددا كان زوجا لزومية والزوجية لازمة لماهية الاثنين ولوازم الماهية تلزمها فى كل مرتبة من مراتب الماهية ويمتنع الانفكاك عنها فيلزم على تقدير الفردية ايضا فيصدق كلما كان عددا كان زوجا لزومية وهو المطلوب (حاصل الدفع انه لو تمسك بكون الزوجية من لوازم ماهية الاثنين سواء كان فردا او غيره للزم ان يكون النتيجة وهى قولنا كلما كان الاثنان فردا كان زوجا ايضا صادقة مع انها كاذبة والمجيب يلتزم بكذبها ايضا فيلزم عليه ان يكون ما هو كاذب عنده صادقا هذا خلف (فتامل) قيل لعل قوله فتامل اشارة الى ان اللازم انما يلزم للوجود الممكن والوجود الفرضى للشئ المحال يجوز بان يستلزم لمحال آخر كعدم كونه زوجا الاترى ان الفردية تقتضى ذلك (واختار الرئيس) ابو على ابن سينا (فى الحل) اى حل الشك وقال شارح المطالع انه الحق (بناء على رأيه) اى هذا الاختيار مبنى على مذهب الرئيس من ان المقدم المحال لا يستلزم التالى الصادق كما عرفت سابقا فى الشرطيات (ان الصغرى) وهى قولنا كلما كان الاثنان فردا كان عددا (كاذبة فى نفس الامر) لان الاثنين الفرد محال وكونه عددا صادق والمحال لا يستلزم الصادق عنده واما بحسب الالتزام فكما يصدق الصغرى يصدق النتيجة ايضا فان من يرى ان الاثنين فرد فلا بد من ان يستلزم انه زوج ايضا (اقول قولنا كلما لم يكن الاثنان عددا لم يكن فردا يصدق لزومية فان انتفاء العام) وهو انتفاء العددية (مستلزم لانتفاء الخاص) وهو انتفاء الفردية اذ الفرد خاص من العدد فاذا انتفى العام عن شئ انتفى الخاص عنه فاذا انتفى العددية عن الاثنين ولم يكن عددا انتفى الفردية عنه بحيث لم يكن فردا فصدق كلما لم يكن الاثنان عددا لم يكن فردا (وهو ينعكس بعكس النقيض الى تلك الصغرى) وهى قولنا كلما كان الاثنان فردا كان عددا فيكون صادقة هذا رد على ما اختاره الشيخ الرئيس من كذب الصغرى حاصله ان الصغرى صادقة لانها عكس نقيض الصادقة. وكلما هو عكس نقيض الصادقة يكون صادقا لا محالة فينتج ان الصغرى صادقة هذا هو المطلوب اما كونها عكس نقيض الصادق فلان قولنا كلما لم يكن الاثنان عددا لم يكن فردا صادق لزومية فانه مشتمل على انتفاء العام وانتفاء العام مستلزم لانتفاء الخاص فيكون لزومية

صادقة وهو ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما كان الاثنان فردا كان عددا فيكون ايضا صادقا
كما عرفت فى العكس من انه لازم وصدق الملزوم يستلزم صدق اللازم قال فى الحاشية ولو قيل نظرا
الى راى الشيخ ان انتفاء العام انما يستلزم انتفاء الخاص اذا لم يكن انتفاء العام محالا وانتفاء الخاص
صادقا قلنا يلزم حينئذ ان لا ينعكس الموجبة الكلية كنفسها بعكس النقيض فانه كثيرا ما يكون التالى
من القضايا العامة كقولنا كلما كان زيد موجودا كان شئ ما موجودا فافهم انتهى قوله ولو قيل اشارة
الى سؤال حاصله ان استلزام انتفاء العام لانتفاء الخاص مطلقا غير مسلم وانما سلمناه فيما لم يكن
انتفاء العام محالا وانتفاء الخاص صادقا وفيما نحن فيه من هذا القبيل فان سلب العددية عن الاثنين
محال وسلب الفردية عنه صادق فلا نم الاستلزام بينهما واذا لم يكن احدهما مستلزما للآخر لم يصدق
لزومية وهو المطلوب وقوله قلنا جواب لهذا السؤال حاصله ان الضرورة حاكمة بان انتفاء العام
مطلقا يستلزم انتفاء الخاص وكيف لا يكون ويلزم حينئذ عدم انعكاس الموجبة الكلية كنفسها بعكس
النقيض فى ما يكون التالى من القضايا العامة كقولنا كلما كان زيد موجودا كان شئ ما موجودا
ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما كان لم يكن شئ ما موجودا لم يكن زيد موجودا وانتفاء العام
ههنا محال وانتفاء الخاص صادق فبطل شرط الاستلزام بعدم كونه محالا وعدم كونه صادقا حتى يلزم
عدم الانعكاس قوله فافهم قيل اشارة الى ان الرئيس ان اخذ الاوضاع والتقادير فى الشرطيات ممكنة
فى نفسها لم يرد عليه شئ من ذلك (ومنه) اى من هذا الجواب (يستبين) اى يظهر (ضعف مذهبه)
اى مذهب الشيخ لما عرفت فى تقرير الحاشية من انه لو استلزم المحال الصادق فى نفس الامر يلزم
عدم انعكاس الموجبة الكلية كنفسها بعكس النقيض هذا ما وعده فى مبحث الشرطيات (والحق فى
الجواب) اى جواب الشك (منع كذب النتيجة) يعنى لا نسلم كذب النتيجة وهى قولنا كلما كان الاثنان
فردا كان زوجا بل هى صادقة (بناء على تجويز الاستلزام بين المتنافيين) يعنى اذا كان المقدم محالا
فعلى تقدير فرض وقوعه جاز ان يستلزم المحال الاخر ولا يخفى ان تجويز الاستلزام بين المتنافيين
مطلقا مما انكر المحققون به لا يقتضى العلاقة فكيف يحكم بصحته مع عدمها الا ان يقال الحكم
بالاستلزام انما هو باعتبار ان التالى فى النتيجة كالجزء للمقدم فان الزوجية من لوازم مهية الاثنين
وكون الاثنين فردا عبارة عن اتصاف الاثنين بالفردية مع بقاء الاثنينية واذا كانت باقية كانت معها
لازمها وهى الزوجية فيكون زوجا فى حال الفردية ايضا فيؤل النتيجة الى قولنا كلما كان الاثنان
زوجا وفردا كان زوجا وهو صادق البتة ضرورة استلزام الكل المجزء فهذا وجه حقية الجواب فافهم
(وبقايا المبحث) من الشرطيات (فى المبسوطات) وفى هذا المختصر اكتفى بما يكفى للطالب والتفصيل
والتطويل يليق بالمطولات فان شئت التفصيل فارجع اليها ولما فرغ من الشرطى الاقترانى واقسامه
شرع فى بيان الاستثنائى فقال (والاستثنائى) اى القياس الشرطى الاستثنائى (يتركب من
مقدمتين شرطية) متصلة كانت او منفصلة (ووضعية) اى احدى جزئى الشرطية دالة على الوضع وهو
الاثبات ففيها اثبات احد طرفى الشرطية كقولنا كلما كان زيد انسانا كان حيوانا لكنه انسان وانا

ان

ان يكون هذا الشی ٔ شجرا او حجرا لكنه شجر (ورفعية) ای احدی جزئی الشرطية دالة على الرفع ففيها رفع احد طرفی الشرطية كقولنا كلما كان زيد حمارا كان ناهقا لكنه ليس بناهق واما ان يكون هذا الشیء شجرا او حجرا لكنه ليس بشجر (ولابد من كونها) ای كون الشرطية (موجبة) لان السالبة عقيمة فانه اذا لم يكن بين شيئين اتصال او انفصال لم يلزم من وجود احدهما او نقيضه وجود الآخر او عدمه (لزومية) ای تكون تلك الشرطية لزومية اذا كانت متصلة فان الاتفاقية لاتنتج لاوضع مقدمها وضع التالی ولارفع التالی رفع المقدم (او عنادية) ای يكون الشرطية عنادية اذا كانت منفصلة لان المنفصلة الاتفاقية غير منتجة فان صدق وضع طرفيها او صدق رفعه او كذبه معلوم قبل الاستثناء فلا يستفاد منه (ومن كلية الشرطية) يعنی لابد ان يكون القضية الشرطية التی هی فی الاستثناء كلية (او الاستثناء) يعنی الاستثناء فی القياس الاستثنائی لابد ان يكون كلية لانه اذا لم يكن واحد منهما كليا جاز ان يكون وضع المقدم غير وضع الاستثناء فيكون اللزوم والعناد على بعض الاوضاع والاستثناء على بعض آخر فلا يلزم من وضع احد جزئيها او رفعه وضع الآخر او رفعه (ففی المتصلة) ای فی القضية الشرطية المتصلة التی هی جزء تلك القياس (ينتج) الاستثناء (وضع المقدم) يعنی عينيته (وضع التالی) يعنی عينيته نحو كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة ينتج النهار موجود لان وجود الملزوم وهو المقدم فی المتصلة اللزومية مستلزم لوجود اللازم وهو التالی فيها (ولاعكس) ای لاينتج وضع التالی وضع المقدم (لجواز اعمية اللازم) ای يجوز ان يكون اللازم اعم من الملزوم فلايلزم من وضعه وضعه اذ وجود الاعم لايستلزم وجود الاخص لجواز تحققه فی غير ذلك الاخص كقولنا كلما كان هذا انسانا كان حيوانا لكنه حيوان فلايلزم منه كونه انسانا لجواز تحقق الحيوان فی الفرس مع عدم وجود الانسان (ورفع التالی رفع المقدم) ای ينتج رفع التالی فی المتصلة رفع المقدم (فان انتفاء اللازم) وهو التالی (يستلزم انتفاء الملزوم) ای يلزمه انتفاء الملزوم يعنی اذا انتفی التالی انتفی المقدم فرفعه يستلزم رفعه كقولنا كلما كان الشیء انسانا كان حيوانا لكنه ليس بحيوان فينتج انه ليس بانسان اذ انتفاء الحيوانية يستلزم انتفاء الانسانية (وههنا شك) ای فی انتاج رفع التالی رفع المقدم اعتراض (وقيل عويص) ای مشكل صعب الجواب قائله صاحب الاداب الباقية الفاضل الجونفوری (وهو) ای الشك (منع استلزام الرفع) ای رفع التالی (الرفع) ای رفع المقدم يعنی لانسلم ان رفع التالی يستلزم رفع المقدم (لجواز استحالة انتفاء اللازم) وهو التالی (فاذا وقع) ذلك الانتفاء المستحيل (لم يبق اللزوم) بين المقدم والتالی (معه) ای مع اللازم او مع الملزوم والاولی ان يرجع الضمير الی الوقوع ای لم يبق اللزوم مع وقوع ذلك الانتفاء المستحيل فلايلزم انتفاء الملزوم لانه فرع اللزوم حاصل الشك انا لانسلم ان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم مطلقا وانما يكون كذلك لو كان اللزوم باقيا على تقدير انتفاء اللازم وهو مم لجواز ان يكون انتفاء اللازم امرا محالا فی نفسه ولم يبق اللزوم على تقدير وقوعه فان المحال يستلزم المحال فاذا لم يبق اللزوم لم يلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم اذ هو فرع

بقاء اللزوم فلا يلزم انتفاء الملزوم (قال سيد الفضلاء وسند العلماء افضل المتاخر بن محبى سنة سيد المرسلين نظام الملة والدين قدس سره وافاض علينا فيوضه و بركاته فى شرح المسلم انت تعلم ان حاصل الاستثناء حينئذ عن رفع التالى ان التالى مرفوع فى الواقع والواقع ليس بمستحيل قطعا فتجويز استحالة انتفاء اللازم فى غير موضعه انتهى كلامه (اقول حله) اى حل الشك المذكور (ان اللزوم) معناه (حقيقة امتناع الانفكاك) اى انفكاك اللازم عن الملزوم (فى جميع الاوقات) غير مقيد بوقت معين منها (فوقت الانفكاك وهو) اى وقت الانفكاك (وقت عدم بقاء اللزوم) كما قال الشاك (داخل فى الجميع) اى فى جميع اوقات اللزوم فلابد ان يتحقق امتناع الانفكاك فى هذا الوقت ايضا (فهذا المنع) اى منع استلزام الرفع الرفع (يرجع الى منع اللزوم) اى يرجع الى ان اللزوم ممنوع بين المقدم والتالى مع انه قد سلم وجوده (هف) اى باطل لاستلزامه اجتماع النقيضين حاصل على ماقيل ان اللزوم بين شيئين انما يتحقق بان يكون اللازم ممتنع الانفكاك فى جميع اوقات وجود الملزوم ووقت الانفكاك اما ان يكون داخلا فى هذا الجمع اولا وعلى الثانى عدم الانتاج مسلم فان من شرائط الانتاج ان يكون وضع رفع التالى داخلا فى اوضاع المقدم وعلى الاول اما ان يكون اللازم ممتنع الانفكاك منه اولا وعلى الثانى لايتحقق اللزوم ويكون اللزومية التى هى جزء القياس الاستثنائى كاذبة وعلى الاول فالرفع مستلزم للرفع فلا يتوهم ان المعتبر فى اوضاع المقدم الاوضاع الممكنة الاجتماع معه فيمكن ان يكون وقت عدم بقاء اللزوم مستحيلا اجتماعه مع المقدم فمنع اللزوم فى هذا الوقت لايرجع الى منع اصل اللزوم منه فتدبر ووجه عدم التوهم ظاهر وهو ان وقت الانفكاك اذا كان داخلا فى الجميع واللزوم لايتحقق الا اذا كان اللزوم ممتنع الانفكاك فى جميع اوقات الملزوم فيكون ممتنع الانفكاك فى وقت الانفكاك ايضا فمنع اللزوم فى هذا الوقت لا شك فى رجوعه الى منع اصل اللازوم (وفى) الشرطية (المنفصلة) التى هى جزء القياس الاستثنائى (ينتج الوضع) اى وضع ايهما كان (الرفع) اى رفع الآخر لامتناع اجتماع كليهما (كمانعة الجمع) يعنى كما فى مانعة الجمع ينتج وضع كل رفع الآخر نحو هذا اما شجر او حجر فاذا كان شجرا لم يكن حجرا واذا كان حجرا لم يكن شجرا ففى مانعة الجمع لاينتج الرفع وضع الآخر لامكان الخلو منها (والرفع الوضع) اى ينتج رفع احديهما وضع الاخرى لامتناع ارتفاع كليهما (كمانعة الخلو) يعنى كما فى مانعة الخلو ينتج رفع احديهما وضع الاخرى بدون العكس لامكان الاجتماع (والحقيقية) اى الشرطية المنفصلة الحقيقية (تنتج النتائج الاربع) اى ينتج وضع ايهما كان رفع الاخر لامتناع الاجتماع ورفع ايهما كان وضع الاخر لامتناع الارتفاع فيحصل نتائج اربعة كما فى قولنا العدد اما زوج او فرد لكنه زوج فينتج انه ليس بفرد ولكنه فرد هو ليس بزوج ولكنه ليس بزوج فهو فرد ولكنه ليس بفرد فهو زوج ولما فرغ عن القياس شرع فى لواحقه ومنها القياس المركب فقال (والقياس المركب) من المقدمات (موصول النتائج) بان يصرح جميع نتائج تلك الاقيسة (ومفصولها) اى مفصول النتائج بان لايصرح النتائج (اقيسة) اى قياسات متعددة لاقياس واحد فهو من لواحق القياس اذالاكثر فرع الاقل

والمركب فرع البسيط وتوابعه فالقياس المنتج للمطلوب يكون مركبا من مقدمتين لا ازيد ولا انقص بالاستقراء وقد يحتاج فى مقدمتيه الى كسب حتى ينتهى الى المبادى البديهية او المسلمة فحينئذ يكون هناك قياسات مرتبة محصلة للمطلوب ويسمى قياسا مركبا وهو قد يكون موصول النتائج بان يصرح جميع نتائج تلك الاقيسة كقولنا كل ج ب وكل ب ا فكل ج ا ثم نضم هذه النتيجة الى مقدمة اخرى وهو كل ا د بان يقال كل ج ا وكل ا د فينتج كل ج د ونجعل هذه النتيجة صغرى كل ج د وكل د ه فكل ج ه وقد يكون مفصول النتائج بان لا يصرح جميع النتائج كقولنا كل ج ب وكل ب ا وكل ا د ه فكل ج ه ووجه التسمية ظاهر اما الاول فلكون النتائج غير مفصولة بالمقدمات واما الثانى فلان النتائج مفصولة عنها ومطوية فيها لا موصولة لعدم ذكرها (ومنه) اى من القياس المركب الخلف (وهو) اى الخلف (ما) اى قياس (يقصد فيه) اى فى ذلك القياس (اثبات المطلوب) المقصود حصوله (بابطال نقيضه) اى نقيض المطلوب بان يقال نقيضه باطل فحصل المطلوب وانما يسمى هذا القياس بالخلف لثبوت المطلوب فيه من خلفه اى ورائه وهو نقيضه كما يسمى مقابله بالمستقيم لثبوت المطلوب فيه من قدامه على وجه الاستقامة وقيل فى وجه التسمية انه يؤدى الى الخلف وهو المحال على تقدير عدم حقية المطلوب (ومرجعه) اى مرجع هذا القياس (الى اقترانى واستثنائى) هذا دفع دخل مقدر وهو ان القياس منحصر فى الاقترانى والاستثنائى واستخراج قياس الخلف يبطل الحصر وجه الدفع ان قياس الخلف ليس قياسا مستقلا بحيث لا يكون له تعلق بالاقترانى والاستثنائى ليبطل الحصر بل مرجعه الى اقترانى واستثنائى والاول يتركب من متصلتين بان يقال كلما لم يثبت المطلوب ثبت نقيضه وهو بين وكلما ثبت نقيضه ثبت محال وهذا قد يكون بينا وقد يحتاج الى الدليل فينتج كلما لم يثبت المطلوب ثبت المحال والثانى مركب من متصلة لزومية وهى نتيجة ذلك الاقترانى واستثناء نقيض التالى فينتج نقيض المقدم فيلزم المطلوب بان يقال ان لم يثبت المطلوب ثبت المحال لكن المحال ليس بثابت فينتج ان عدم ثبوت المطلوب ليس بثابت ليلزم ثبوت المطلوب (ولما كان للموصل الى التصديق وهو الحجة ثلثة اقسام القياس والاستقراء والتمثيل وفرغ المصنف رحمه الله من بيان الاول شرع فى بيان الثانى والثالث ولعدم افادتهما اليقين اخرهما عن الاول وقدم الثانى على الثالث لافادته كليا فقال (الاستقراء حجة) اى موصلة الى التصديق (يستدل فيها) اى فى هذه الحجة (من حكم الاكثر) اى اكثر الجزئيات (على الكل) اى على كلها والمراد بالاكثر من حيث انه اكثر فلا يرد ان التعريف يصدق على القياس المقسم مع انه لا يفيد الظن كالاستقراء فان الحكم اذا وجد فى جميع الجزئيات فقد وجد فى اكثرها ضرورة وهذا الاستقراء غير الاستقراء التام الذى يسمى بالقياس المقسم والاستقراء المطلق قد قسموها الى قسمين تام وهو ان تتبع الجزئيات بحيث لا يشذ عنها جزء اصلا فيكون حاصرا عقلا للجميع كقولنا الجسم اما فلكى او عنصرى بسيط او مركب وكل منهما متحيز لذاته فكل جسم متحيز لذاته فيفيد الجزم ويسمى قياسا مقسما وناقص وهو ان تتبع اكثر الجزئيات بان لا يكون حاصرا عقلا وهو يفيد الظن هذا هو المذكور فى المتن فلذا قيده

بالاكثر وهذا التعريف اولى من التعريف بالتصفح وغيره لعدم المسامحة فيه ولزومها فى غيره انما هو لكونه تعريفا بالسبب او بالغاية (كما تقول كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الانسان والفرس والبقر الى غير ذلك) من الضان والمعز وغيرها (مما تتبعناه) اى تصفحناه ووجدناه (كذلك) اى يحرك فكه الاسفل عند المضغ (وهو) اى الاستقراء المعرف بالتعريف المذكور (انما يفيد الظن) فى ثبوت التحرك لكل افراد الحيوان (لجواز التخلف) اى تخلف التحرك ووجود عدم التحرك فى بعض الافراد فلا يكون الحكم على الكل ماهو الحكم على الاكثر لكن المظنون لاحق بالاعم الاغلب (كما قيل فى التمساح) بالكسر وهو حيوان ضخم كالسلحفاة بالضم وسكون اللام وهو يكون بنيل مصر كذا فى القاموس ويقال له بالفارسية نهنك فانه لا يتحرك فكه الاسفل عند المضغ (ولا يجب) فى الاستقراء (ادعاء الحصر) اى حصر الكلى فى جزئياته بان يدعى بحسب الظاهر ان جزئياته ماذكر فقط وان كان له جزئى آخر لم يذكر ولم يستقرأ (كما ذهب اليه) اى الى ادعا الحصر (السيد السند) اى السيد الشريف قدس سره فانه قال فى حاشية شرح التجريد لابد فى الاستقراء من حصر الكلى فى جزئياته ثم اجراء حكم واحد على تلك الجزئيات ليتعدى ذلك الحكم الى ذلك الكلى فان كان ذلك الحصر قطعيا بان يتحقق انه ليس له جزئى آخر كان الاستقراء تاما وقياسا مقسما فان كان ثبوت ذلك الحكم فى تلك الجزئيات قطعيا ايضا افاد ذلك الحكم الجزم بالقضية الكلية وان كان ظنيا افاد الظن بها وان كان ذلك الحصر ادعائيا بان يكون ههنا جزئى آخر لم يذكر ولم يستقرا حاله لكنه ادعى بحسب الظاهر ان جزئياته ماذكر فقط افاد ظنا بالقضية الكلية لان الفرد الواحد يلحق بالاعم الاغلب فى غالب الظن ولم يفد يقينا لجواز المخالفة انتهى بعبارته (واتباعه) اى اتباع السيد ومنهم الفاضل اللاهورى فانه قال وهو تحقيق نفيس يفيد الفرق الجلى بين القياس المقسم والاستقراء الناقص والمصنف رحمه الله لما لم يرض بهذا المذهب دفعه بقوله (والا) اى وان وجب ادعاء الحصر كما هو مذهب السيد (افاد) الاستقراء (الجزم) اى جزم الحكم فانه محيط بجميع جزئياته الادعائية (وان كان) الجزم (ادعائيا) قال فى الحاشية فطريق الايصال فيه حينئذ يكون قطعيا فانه اذا سلم جميع مقدماته يلزم الجزم بالنتيجة بالضرورة وحينئذ لا يخرج بقيد اللزوم عن تعريف القياس كما لا يخفى وليس مدار الفرق بينه وبين القياس على انه يجوز فيه المقدمة الادعائية بخلاف القياس فان القياس ايضا يجوز ان يكون مقدماته ادعائية بل كاذبة بديهية لكن اذا سلمت يلزم عنها قول آخر فالفرق بينهما ليس الا بان طريق الايصال فى القياس قطعى وفى الاستقراء ظنى وهذا انما يصح اذا لم يدع الحصر فتدبر انتهى حاصله انه اذا وجب ادعاء الحصر فى الاستقراء افاد الحصر الجزم فطريق الايصال الى المطلوب فى الاستقراء حين افادة الجزم يكون قطعيا لا محالة لانه اذا سلم جميع مقدماته فى صورة ادعاء وجوب الحصر يلزم النتيجة بالضرورة كما فى القياس فحاله كحال القياس فى لزوم النتيجة فلا يخرج بقيد اللزوم عن القياس ولابد

لاخراجه

لاخراجه حينئذ من قيد اخر والفرق بين الاستقراء والقياس بان الاستقراء يكون مقدماته ادعائية وفى القياس ليست بادعائية غير صحيح لجواز ان يكون مقدمات القياس ايضا ادعائية بل كاذبة بديهية لكن متى سلمت يلزم عنها قول آخر واذا بطل هذا الفرق فلا فرق الا بقطعية الايصال فى القياس وظنيته فى الاستقراء وهذا الفرق لا يصح الا اذا لم يكن الحصر ادعائيا فظهر انه لا يجب ادعاء الحصر فى الاستقراء هذا هو المطلوب فتامل (نعم يجب ادعاء الاكثر) اى ادعاء ان الجزئيات المستقراة اكثرها والحكم الكلى انما هو باعتبار الاكثر هذا اشارة الى دفع ما استدل السيد السند على ادعاء الحصر فى الاستقراء بانه لو لم يدع الحصر لم يتعد الحكم الى الكلى حاصله انه لا يجب ادعاء الحصر نعم يجب ادعاء الاكثر لان الحكم على اكثر الافراد استقراء يكفى للحكم على الكل على سبيل الظن (لان الظن تابع للاعم الاغلب) فان الظن هو اعتقاد الجانب الراجح فالعقل ينتقل من حكم الاكثر الى الحكم على جميع الافراد لان الاعم غالب على الاقل والظن تابع للاعم الاغلب فيتعدى الحكم من الاكثر الى الكل فان المظنون ان كان جزئيا لم يستقرا فحكمه حكم الاكثر (ولذلك) اى لكون الظن تابعا للاعم الاغلب (بقى الحكم) الكلى (فى غير التمساح) المتخلف عنه الحكم (كذلك) اى مثل الاعم الاغلب كليا (وههنا) اى فى الاستقراء (شك وهو) اى الشك (انه) اى الشان (اذا فرض فى بيت ثلثة رجال) زيد وعمرو وبكر (واثنان) من تلك الثلثة مثلا زيد وعمرو (مسلمان وواحد) وهو بكر (كافر لكن لم تعلم باعيانهم) اى لم يعلم اسلام الاثنين المعينين وكفر الواحد المعين بان يقال ان زيدا وعمرا متعينان بالاسلام وبكرا معين بالكفر بل يعلم اسلام اثنين ايهما كانا منهم وكفر واحد اى واحد كان منهم (فكل من تراه مظنون الاسلام) اى كل واحد من الثلثة تراه تظن انه مسلم (بناء على القاعدة الاغلبية) وهى ان يحكم بحكم الاكثر على الكل والاكثر هو الاثنان يحكم عليه بالاسلام فيحكم على كل واحد بالاسلام ايضا (وكلما تيقنت باسلام اثنين منهم) اى من الثلثة (بان المسلمين هما زيد وعمرو (تيقنت بكفر الباقى) بعينه وهو بكر (بناء على الفرض المذكور) من ان فى البيت ثلثة اثنان مسلمان وواحد كافر فانه يستدعى ان يكون اسلام اثنين على التعيين مستلزما لكفر الباقى بعينه واليقين بالملزوم مستلزم لليقين باللازم بعد العلم بعلاقة اللزوم (والظن بالملزوم) وهو اسلام اثنين (يستلزم الظن باللازم) وهو كفر واحد كما ان يقين الملزوم يستلزم يقينه لان الظن ايضا علم فحاله كحال اليقين وليس اليقين ههنا بالمعنى الاعم حتى يلزم التسامح (فيلزم ان يكون كل واحد منهم مظنون الكفر) فان كل اثنين منهم على التعيين مظنون الاسلام لكون كل واحد واحد منهم مظنون الاسلام بناء على الاغلب فظن اسلام اثنين معينين يستلزم ظن كفر الباقى المعين (فيكون كل واحد) منهم (مظنون الكفر وذلك) اى كون كل واحد منهم مظنون الكفر (مناف لما ثبت اولا) من ان كل واحد منهم مظنون الاسلام بناء على القاعدة الاغلبية لان الكفر والاسلام يمتنع اجتماعهما حاصل الشك انه لو تحقق الاستقراء يلزم اجتماع المتنافيين هما الاسلام والكفر فى محل واحد تحريره انه اذا فرض فى بيت ثلثة رجال زيد وعمرو وبكر واثنان منهم مثلا زيد وعمرو مسلمان وواحد منهم مثلا بكر كافر ولم يعلم باعيانهم فيلزم على تقدير الاستقراء كون كل واحد منهم مسلما وكافرا لان الاعم الاغلب وهو اسلام اثنين يستلزم الحكم باسلام كل واحد منهم بناء

على قاعدة الاغلبية فيكون كل واحد منهم مظنون الاسلام على هذه القاعدة وحال الظن كحال اليقين واليقين باسلام اثنين منهم على التعيين يستلزم اليقين بكفر الباقى فالظن باسلام اثنين يكون مستلزما للظن بكفر الباقى فكل اثنين منهم تراه تظن انهما مسلمان فتظن كفر الباقى فاذا ترى مثلا زيدا وعمرا تظن انهما مسلمان والباقى وهو بكر كافر وهكذا اذا ترى زيدا وبكرا تظن انهما مسلمان والباقى وهو عمرو كافر وهكذا اذا ترى بكرا وعمرا تظن انهما مسلمان والباقى وهو زيد كافر فيكون كل واحد من زيد وعمرو وبكر مسلما وكافرا فيجتمع الاسلام والكفر المتنافيان فى محل واحد هذا خلف وقد تقرر ان الملازمة اذا كانت قطعية فالعلم بوضع الملزوم يوجب العلم بوضع اللازم كما ان العلم برفعه يحصل من العلم برفع اللازم فاذا فرضنا انا نعلم قطعا ان اثنين من الثلاثة التى فى هذا البيت مسلمان وواحد منها كافر وهم زيد وعمرو وهما مسلمان فى نفس الامر وواليد وهو كافر فى الواقع لكنها لا نعلم باعيانهم بحيث كل من تراه تظن باسلامه فظاهر ان علم اسلام اى شخصين منهم فرضنا ملزوما قطعا يعلم كفر الثالث وههنا شرطيات ثلث يكون معلومة لنا جزما بناءً على الفرض وهى ان كان زيد وعمرو مسلمين كان الوليد كافرا وان كان زيد والوليد مسلمين كان عمرو كافرا وان كان عمرو والوليد مسلمين كان زيد كافرا ولما ثبت ان كل واحد منهم مظنون الاسلام بناء على قاعدة الاغلبية تحقق ان مقدم كل من تلك الشرطيات مظنون التحقق فلنا ان نضع كل مقدم ونضمه مع شرطية على هيئة الاستثناء بان نقول مثلا ان كان زيد وعمرو مسلمين كان الوليد كافرا لكن زيد وعمرو مسلمان ينتج ان الوليد كافر وهكذا فى البواقى فثبت ظن كفر كل واحد منهم بذلك الدليل وهذا ينافى ماثبت بقاعدة الاغلبية وهو ظن اسلام كل واحد هذا خلف (وحله) اى حل الشك وقال فى الحاشية هذا الحل للمحقق الحسين الخونسارى (ان الملزوم لشئ اذا كان امرين) ويلزمهما امر (فلابد فى استلزام ظنه) اى ظن الملزوم (الظن باللازم) بهذا الملزوم وهو كفر واحد فى هذا المقام (ان يظن بان كليهما) اى الامرين (معا) على سبيل الاجتماع (متحقق لا ان يظن بكل واحد واحد بانفراده) من غير اجتماع (والثانى) اى ظن كل واحد بانفراده (لا يستلزم الاول) وهو ظن الامرين معا (والمتحقق فيما نحن فيه) اى فى الفرض المذكور (هو الثانى) اى ظن كل واحد واحد بانفراده ولا يستلزم ظنه الظن باللازم (فلا محذور) ولا اشكال (فتفكر) حاصل ان ظن الاثنين على نحوين احدهما ان يظن كل واحد واحد بانفراده بالاسلام مع قطع النظر عن الاخر والثانى ان يظن كليهما معا لا على سبيل الانفراد بالاسلام بانه اذا يرى اثنين مجتمعين يظن انهما مسلمان والملزوم هو هذا الادراك والمتحقق فى الفرض المذكور هو الاول فان القاعدة الاغلبية تقتضى ظن اسلام كل واحد على سبيل البدلية وهو المراد بقوله بانفراده وهو لا يستلزم تحقق ظن اسلام اثنين على سبيل الاجتماع وهذا ماهو الملزوم وهو ليس بمتحقق فما هو الملزوم ليس بمتحقق وما هو متحقق ليس بملزوم فلا يستلزم ان يكون كل واحد واحد مظنون الكفر لعدم تحقق ملزومه فلا خلف انت تعلم ان هذا الجواب انما يكون لو قرر السوءال بان الظن بالاثنين يستلزم الظن بكل واحد واحد بناء على الاغلبية واذا كان كل واحد واحد مظنون الاسلام كان الاثنين ايضا مظنون الاسلام فظن ذلك الاثنين مسلمين يستلزم الظن بكفر الباقى واما ان قرر بان اسلام كل واحد يستلزمه اسلام اثنين لانه الاعم الاغلب فلما استلزم اسلام اثنين اسلام كل واحد كذلك يستلزم كفر الباقى فالملزوم وهو الاعم الاغلب لا الاثنان اللذان يتضمنهما

اسلام

اسلام كل واحد واحد ولاشك فى ان الظن بهذين الاثنين على سبيل الاجتماع فتحقق الملزوم فيستلزم ظنه الظن باللازم فيلزم المحذور ولا يتوجه الحل المذكور فافهم (اقول يرد عليه) اى على هذا الحل (ان وجود الثالث) وهو تحقق الاثنين على سبيل الاجتماع (لازم لوجود الاثنين) فانه اذا وجد اثنان وجد مجموعهما فالاول وهو ظن الاثنين معا متحقق (كالثانى) اى كتحقق الثانى وهو ظن كل واحد واحد على الانفراد فتحقق الملزوم فيستلزم تحقق اللازم حاصله اثبات مقدمة ممنوعة وهى تحقق الملزوم بانه اذا تحقق كل واحد واحد على انفراده تحقق الاثنان معا ايضا اذهو الوحدتان فحينئذ يظن بان كليهما معا متحقق لان الاثنينية هى اجتماع الوحدتين وتحقق الظن بان كليهما متحقق ملزوم فيستلزم الظن باللازم البتة فيلزم المحذور (فان قلت تحقق كل واحد واحد بانفراده لايستلزم تحقق الوحدتين على سبيل الاجتماع لجواز ان يكون احدهما متحققا امس والآخر اليوم قلت وان لم يجتمعا باعتبار وجود احدهما فى الامس والآخر فى اليوم لكنهما اذا وجدا فبعد وجودهما يتحققان معا فى الغد وهذا القدر يكفى فى المطلوب فاذا تحقق الملزوم المفروض يلزم المحذور ولا شك فى تحققه حينئذ واستلزامه اللازم فيلزم المحذور وهو المطلوب (وفيه نظر فان قاعدة الاغلبية تقتضى ظن اسلام كل واحد واحد على سبيل البدلية كما هو الظاهر ولعل مراد القائل بقوله بانفراده يكون هذا وهو لايستلزم تحقق ظن اسلام اثنين على سبيل الاجتماع لان الكلام فى وجود الاثنين معا وتحقق ظن كل واحد واحد على سبيل البدلية والانتشار لايستلزم تحقق الظنين المتعلقين بالاثنين المعينين معا حتى يقال ان تحققهما يستلزم تحقق امر ثالث وهو مجموعهما اذ تحقق الامرين بهذا المنهج لايستلزم تحقق امر ثالث كما يشهد به الوجدان السليم فما اورده المصنف رحمه الله ليس بوارد فافهم (فان قلت المتحقق من الثالث) اى الثالث المتحقق (ههنا ما بين احاده انتشار بان يلاحظ واحدا واحدا او المستلزم هو ملاحظة الاحاد معا) حاصله انا سلمنا لزوم وجود الثالث لوجود الاثنين لكن لانسلم ان هذا الاثنين ملزوم فان الملزوم هو تحقق الاثنين الذين ليس بين احاده انتشار والمتحقق ههنا هو ما بين احاده انتشار فوجود هذا الثالث لايجدى نفعا ولاينكر وجود الثالث مطلقا بل الانكار انما هو لوجود ثالث ملزوم مستلزم ظنه الظن باللازم وهو ملاحظة الاحاد معا فهو ليس بموجود (قلت ملزوم اليقين هو اليقين بالثالث) اى المجموع (مطلقا) سواء كان بين احاده انتشار اولا (فكلا القسمين) الظن واليقين (ملزوم) حاصله ان فى صورة اليقين يحكم بملزومية الاثنين المتيقنين سواء كان بين احاده انتشار اولا وكذلك يحكم فى الظن ايضا بملزومية الاثنين المظنونين سواء كان بين احاده انتشار اولا ولا فارق بينهما حتى يحكم فى احدهما بملزومية ماليس بين احاده انتشار وفى الآخر بالاعم فالفرق تحكم والضرورة حاكمة بان وجود الاثنين مطلقا يستلزم كفر الباقى ففى الاستلزام اليقين والظن سواء لاتفاق القسمين فى اللزوم سواء كان بين احاده انتشار اولا كما لايخفى (الا ان يقال) فى الفرق بين صورتى اليقين والظن انه (لا تفاوت فى صورتى ملزوم اليقين بعدم الموجب للانتشار) اى انتشار الطبع والعقل (وانما التفاوت) بين الصورتين فى اليقين (بالاعتبار) بان يعتبر فى احدهما الاجتماع وفى الآخر الانتشار وهذا لايوجب التفاوت فى الاستلزام فكلا الصورتين فى اليقين مستلزم (واما ما نحن فيه) اى كلامنا ههنا فيه وهو ملزوم الظن (فبخلاف ذلك) اى خلاف اليقين فاستلزامه مخالف

لاستلزام ملزوم اليقين لتحقق التفاوت فى صورتى ملزوم الظن واليقين فان الطبع لايحكم فى الظن بالاستلزام فى صورة الانتشار بخلاف اليقين فلا يقاس الظن على اليقين ولعل حاصله ان الضرورة حاكمة بانه كلما تيقنت باسلام اثنين على اى نحو كان بالاجتماع او بالانتشار تيقنت بكفر الباقى فان موجب يقين كفره انما هو يقين اسلام اثنين مطلقا لا امر آخر فيحصل يقين كفر الباقى سواء كان يقين اسلام اثنين على سبيل الاجتماع اوعلى سبيل الانتشار وليس كذلك فى الظن فان الظن باسلام اثنين مطلقا لايوجب الظن بكفر الباقى فان الطبع فى صورة ظن اسلام الاثنين على سبيل الانتشار لايحكم بالاستلزام اذليس فى قوة اليقين والكلام ههنا فى الظن فالقياس على اليقين قياس مع الفارق فلايتم الجواب على هذا الفرق وقيل فى بعض الشروح حاصله ان الاغلبية قاضية بان يكون كل واحد منهم على سبيل الانتشار والانفراد مظنون الاسلام وليس ههنا شئ يقتضى تيقن كل على سبيل الانتشار فاليقين بالثالث على اى نحو تحقق مستلزم بخلاف الظن فان تحقق الثالث فيه بان يكون فى احاده انتشار لايستلزم الظن بكفر الباقى بل يوجب الظن باسلامه لان الاغلبية موجبة لظن اسلام الجميع على سبيل الانتشار (فتامل) لعله اشارة الى خفاء الفرق ودقته والله تعالى اعلم (ولما فرغ من بيان القسم الثانى من الحجة وهو الاستقراء شرع فى بيان القسم الثالث وهو التمثيل فقال (التمثيل استدلال بجزئى على جزئى لامر مشترك بينهما) يعنى يستدل فيه بان الحكم ثابت لامر بعلة وينتقل ذلك الحكم الى امر آخر بوجدان تلك العلة الموجبة لذلك الحكم فيه كما يستدل بحدوث البيت الجزئى على حدوث العالم لمعنى مشترك بينهما وهو التاليف لكونه علة لحدوث البيت بان يقال البيت مؤلف وكل مؤلف حادث فالبيت حادث وهذا التاليف يوجد فى العالم فيكون حادثا ايضا فبهذا الاعتبار يكون البيت اصلا والعالم فى هذا الحكم فرعا فحقيقة التمثيل معلومات تصديقية يفيد اثبات حكم فى جزئى لثبوته فى الآخر لامر مشترك بينهما والعدول عن التعريف المشهور وهو اثبات الحكم فى جزئى لثبوته فى جزئى آخر بمعنى مشترك بينهما للاحتراز عن التسامح لكونه تعريفا بالاثر المترتب عليه (والفقهاء يسمونه) اى يسمون التمثيل (قياسا) فالقياس الذى هو الاصل الرابع فى الاصول هو هذا التمثيل لاغير (والاول) اى المقيس عليه (يسمى اصلا) لكونه محتاجا اليه (والثانى) اى المقيس يسمى (فرعا) لكونه محتاجا (والمشترك بينهما يسمى علة) لثبوت الحكم فيها بواسطة ذلك المشترك (جامعة) لجمعها الاصل والفرع فى الحكم والمتكلمون يسمونه استدلالا بالشاهد على الغائب فالفرع غائب والاصل شاهد ولما لم يكن علية الامر المشترك ضرورية فلابد من اثباتها فقال (ولاثبات العلية) الجامعة اى كون الوصف الجامع علة لحكم جزئى ليس بضرورى فلابد من اثباته من طريق فلاثباته (طرق) اى طرق كثيرة مذكورة فى كتب اصول الفقه منها النص ومنها الاجماع كاجماعهم على ان الصغر علة لثبوت الولاية عليه فى المال ومنها المناسبة وهى كون الوصف بحيث يكون ترتب الحكم عليه متضمنا لجلب نفع او دفع ضرر معتبر فى الشرع كما يقال الصوم شرع لكسر القوة الحيوانية فانه نفع بحسب الشرع وان كان ضررا بحسب الطب (والعمدة) اى الاعلى فى طريق التمثيل طريقان الاول (الدوران ويعبر عنه) اى عن الدوران (بالطرد والعكس) للاطراد والانعكاس فيه (وهو) اى الدوران (الاقتران وجودا وعدما) اى اقتران الشئ بغيره وجودا

وعدما اى كلما وجد المشترك وجد الحكم وكلما انتفى لم يوجد وينتفى الحكم عند انتفائه كالتحريم مع السكر فى الخمر فالخمر حرام مادام مسكرا واذا زال بصيرورته خلا زال حكم الحرمة عنه (قالوا الدوران آية) اى علامة (كون المدار) اى الشئ الذى يصلح للعلية كالتاليف (علة للدائر) اى الحكم كالحدوث فيه اشارة الى ان الدوران لايفيد اليقين للعلة بل علامة لها لكون المدار علة مالم يظهر امر آخر دال على عدم كونه جزألها فان الجزء الآخر من العلة كذلك وكذا الشرط المساوى للمشروط مع انهما ليسا بعلة فاندفع ماقيل من انه لابد من صلاحية المدار للتاثير والعلية والافينتقض بالمعلول المساوى والعلة والمشروط المساوى بشرط والامر المقارن الملازم للعلة وجه الدفع ظاهر بادنى تامل فتامل (و) الثانى (الترديد ويسمى هذا) اى الترديد (بالسبر) بكسر السين والباء الموحدة امتحان غور الجرح وغيره كذا فى القاموس والمناسبة بين هذا المعنى اللغوى والاصطلاحى ظاهر اذ ابطال علية البعض لابد فيها من النظر الدقيق العميق (و) يسمى (بالتقسيم) لان الاوصاف المتعينة المحتملة للعلية اقسام عقلية (وهو) اى الترديد (تتبع الاوصاف) للاصل وتفحصها (وابطال بعضها) اى بعض الاوصاف (لتعيين الباقى) من هذه الاوصاف للعلية ولا بد ههنا من بيان الحصر فى الاوصاف المذكورة المتعينة وابطال علية البعض ليتعين الباقى منها للعلية كما يقال ان علة الحدوث فى البيت اما الامكان او التاليف او الوجود لكن الامكان ليس بعلة لوجوده فى القدماء كالعقول المجردة القديمة وكذا الوجود لتحققه فى الجميع الواجب والممكن والقديم والحادث واذا ابطل علية الوصفين المذكورين من الثلثة تعين الباقى منها وهو التاليف للعلية (وهو) اى التمثيل (يفيد الظن لجواز ان يكون خصوصية الاصل شرطا للعلية اوخصوصية الفرع مانعا والعلم بانتفائهما صعب (والتفصيل فى اصول الفقه) ان شئت فارجع الى كتبها والتوضيح ههنا ليس له دخل فى حل مطلق المتن ولامفيد لامر ضرورى فيه فايراد ماليس منه غير مناسب فلذا تركناها (ولما فرغ عن تقسيم القياس باعتبار الصورة الى الاقترانى والاستثنائى والاقترانى الحملى والشرطى فشرع فى التقسيم باعتبار المادة فقال (الصناعات) اى العلوم التصديقية (خمس) يعنى القضايا التى يتالف منها الحجة على خمسة اقسام (الاول البرهان وهو) اى البرهان (القياس اليقينى المقدمات) اى المقدمات التى يتالف منها القياس البرهانى بكون كلها يقينية (وتلك المقدمات عقلية) اى ماخوذة من العقل ولا يحتاج الى السماع كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له سبب فالعالم له سبب (او نقلية) اى ما خوذة من النقل بان يكون للسماع دخل فيها كما يقال تارك المامور عاص لقوله تعالى افعصيت امرى وكل عاص يستحق النار لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقد يكون بعضها عقلية وبعضها نقلية كقولنا الوضوء عمل وكل عمل لايصح الا بالنية لقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات فان المقدمة الاولى عقلية والثانية نقلية (فان النقل قد يفيد القطع) اشارة الى رد ما قال المعتزلة وجمهور الاشاعرة من عدم افادة النقل القطع لانها يتوقف على العلم بوضع الالفاظ للمعانى والعلم بارادة هذه المعانى وعدم النقل الى معان آخر وعدم التجوز فى الكلام وعدم المعارض العقلى اذ عند وجوده يؤول النقل الصرف عن الظاهر لتقدم العقل على النقل كما فى قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وغيره فحاصل الرد ان النقل قد يفيد القطع لان

بعض الاوضاع معلوم بالتواتر بحيث لامساغ للشك فيها او العلم بارادة المتكلم يحصل بالقرائن او بالنقل المتواتر واحتمال المعارض العقلى احتمالا عقليا بدون تحققه لاينافى القطع بمدلول النقل (نعم النقل الصرف ليس كذلك) يعنى النقل الذى لايكون مستمدا من العقل ومستندا اليه لايفيد القطع اذ لوكان مفيدا يلزم الدور والتسلسل فان العلم بصدق مدلول النقل موقوف على العلم بصدق المخبر كالرسول صلى الله عليه وسلم وصدقه ان كان مستفادا من النقل ايضا دون العقل فان كان مستفادا من هذا النقل الموقوف اونقل آخر فعلى الاول يلزم الدور وعلى الثانى يلزم التسلسل وان كان مستفادا من العقل فلم يكن نقلا صرفا بل كان مستمدا من العقل فلم يفد النقل الصرف وهو المطلوب (واليقين هو الاعتقاد) اى الاذعان (الجازم) اى القاطع لاحتمال الغير (المطابق) اى الموافق (للواقع) غير مخالف له (الثابت) اى الغير الزائل بازالة المشكك فبالقيد الاول يخرج الظن لانه وان كان اعتقادا للجانب الراجح لكنه غير جازم لاحتمال المرجوح وبالقيد الثانى خرج الجهل المركب لانه وان كان اعتقادا جازما لكنه غير موافق للواقع بل هو خلافه وبالقيد الثالث خرج التقليد لانه وان كان اعتقادا جازما موافقا للواقع لكنه ليس بثابت بل يزول بازالة المشكك (واصولها) اى مبادى البرهان وتانيث الضمير باعتبار المقدمات وهى ستة ضرورية الاول منها (الاوليات وهى) اى الاوليات (ما يجزم العقل فيها بمجرد تصور الطرفين) سواء كان تصورهما (بديهيا اونظريا) او احدهما بديهيا والآخر نظريا لكن مجرد تصورهما يكون كافيا فى جزم العقل بالنسبة بينهما بالايجاب والسلب كقولنا الكل اعظم من الجزء والممكن محتاج الى المرجح (وتتفاوت) الاوليات (جلاء) اى ظهورا (وخفاء) بتفاوت اطرافها فبعضها يكون جليا بحيث لايحتاج الى بينة وبعضها يكون خفيا محتاجا الى البينة (وبديهة البديهى) اى كون البديهى بديهيا (كعلم العلم) اى العلم المتعلق بالعلم (منها) اى من الاوليات قال فى الحاشية اختلف فيه فقد قيل بديهى وقد قيل كسبى وكذلك فى علم العلم والحق هو الاوّل والاجاز ان يعلم احدنا الجفر والجامع ولا يعلم العلم بهما وهو سفسطة بالضرورة انتهى (حاصله ان الحق كون علم العلم من الاوليات ومن علم شيئا علم علمه بالضرورة والا اى وان لم يكن من الاوليات ولايستلزم العلم بالشئ العلم بذلك العلم جاز ان يكون احدنا عالما بالجفر والجامع ولايعلم علمه بماعلمه من الجفر والجامع لكن ذلك ضرورى البطلان فظهر ان من علم شيئا علم علمه به قال شارح المواقف الجفر والجامع كتابان لعلى ابن ابى طالب عليه السلام قد ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث التى تحدث الى انقراض العالم وكانت الائمة من اولاده يعرفونهما ويحكمون بهما وفى كتاب قبول العهد الذى كتبه على ابن موسى الرضا عليه السلام الى المامون انك قد عرفت من حقوقنا مالم يعرف اباؤك فقبلت منك عهدك الا ان الجفر والجامع يدلان على انه لايتم ولمشائخ المغاربة نصيب من علم الحروف ينسبون فيه الى اهل البيت ورايت انا بالشام نظما اشير فيه بالرموز الى احوال ملوك مصر وسمعت انه مستخرج من ذينك الكتابين انتهى لايخفى عليك ان النزاع بان بداهة البديهى من الاوليات مطلقا ليس بصواب اذ لو كان كذلك لما وقع النزاع فيه مع انهم نازعوا فيه كما فى بديهة الوجود والقريب من الصواب ان بديهة البديهى فى بعض المواضع من الاوليات وفى بعضها

ليس كذلك (وهو) اى كون بديهة البديهى كعلم العلم منها (الحق) هذا صحيح اذا كان الحكم جزئيا كما عرفت وان كان كليا ففى حيز الخفاء واما علم العلم فلا شك فى كونه من الاوليات فانه اذا علم احد شيئا علم العلم بالضرورة فتامل (والثانى) منها (الفطريات وهى) اى الفطريات (ما يفتقر الى وسط لايغيب عن الذهن) فالفطريات هى قضايا يجزم العقل بها لا بمجرد تصور الطرفين بل بوسط يتصوره الذهن عند تصورهما كما فى قولنا الاربعة زوج فان العقل يجزم بان الاربعة زوج لابمجرد تصور طرفيها بل بتصور وسط عند تصورهما وهو الانقسام بمتساويين فالعقل اذا تصور الزوج والاربعة تصور الانقسام بمتساويين ايضا (ونسمى) اى الفطريات (قضايا قياساتها) اى قياسات هذه القضايا (معها) اى مع ذلك القضايا بحيث يكون تصورات اطرافها مع تصور الوسط ملزومة لقياس يوجب الحكم بينهما فالاربعة زوج قضية عند تصور طرفيها يصير الوسط متصورا وهو منقسمة بمتساويين فحصل منها القياس وهو ان الاربعة منقسمة بمتساويين وكل منقسم بمتساويين فهو زوج فالاربعة زوج فالقياس حاصل من تصور الطرفين والوسط والوسط متصور عند تصورهما لايغيب من الذهن فيكون القياس معها (والثالث المشاهدات وهى القضايا التى) لايجزم العقل بها بمجرد تصور الطرفين بل (يحكم العقل بها بواسطة احدى الحواس) وهى على نوعين حسيات ووجدانيات لان حكم العقل بها (امابحس ظاهر) اى يحكم العقل بما يشاهد من احدى الحواس الخمسة الظاهرة وهى البصر والسمع واللمس والشم والذوق والشم مثل حكمنا بوجود الشمس وكونها مضيئة وكون النار حارة (وهى) اى المشاهدات بحس ظاهر (الحسيات) ويسمى محسوسات والقياس ههنا بان يقال بعض هذا الشئ مبصر لانه مكون وكل مكون مبصر فهذا الشئ مبصر (اوبحس باطن) اى يحكم العقل بها باحدى الحواس الخمسة الباطنة وهى الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمدركة كالحكم بان لنا جوعا وعطشا وفرحا وغضبا والقياس ههنا بان يقال لنا ضعف لان لنا جوعا وعطشا وكل من له جوع وعطش فله ضعف فلنا ضعف (وهى) اى المشاهدات بحس باطنى (الوجدانيات) وتسمى قضايا اعتبارية ايضا (ومنها) اى من الوجدانيات او المشاهدات (الوهميات فى المحسوسات) اى ما يحكم الوهم فى المحسوس ويجده الوهم بواسطة الحس الظاهر كما يحكم الوهم فى الشاة بان الذئب مهروب عنه والولد معطوف عليه (ومانجده من انفسنا) لابالاتنا كالسمع والبصر وغيرهما عطف على الوهميات اى من المشاهدات او الوجدانيات ما نجده من انفسنا لابواسطة الحس الظاهر كعلمنا بان لنا جوعا وعطشا وشعورنا بذواتنا بافعال ذواتنا وهى التى يحكم بها ذوق العقل السليم والوجدان يعم ذوق العقل والحس الباطن ومنهما تجده الصوفية والاشراقية (فان قيل ان الوهم قوة مرتبة فى آخر التجويف الاوسط من الدماغ يدرك بها المعانى الجزئية الموجودة فى المحسوسات والحس الباطن لايدرك الامور الجزئية المجردة بل يدركها النفس فما وجه عدها من الوجدانيات التى هى من القضايا التى يدرك بواسطة الحس الباطن قلنا المراد من الحس الباطن ههنا اعم من ان يكون القوى المشهورة اوغيرها فحينئذ يصح ادخاله فى الوجدانيات والبعض جعلها قسما على حدة وقيد الحس بحس غير الوهم وقالوا مايكون الواسطة فيه الحس فقط ان كان هذا الحس الوهم فهى الوهميات وان كان حسا آخر فهى المشاهدات (ولما اختلف فى ان الحس هل يفيد حكما ام لا

وعلى تقدير الافادة يفيد حكما كليا اوجزئيا فاراد المصنف ان يبين ما هو الحق عنده فقال (والحق ان الحس لايفيد الاحكما جزئيا) لماتقرر عندهم من ان الحواس لاينطبع فيها الاصور الجزئيات المادية ولايتعلق بجميعها لعدم الاحاطة والانحصار فلا يفيد حكما كليا (والمنكرون لافادته) اى افادة الحس حكما (صم) لايسمعون الحق (وعمى) اى لايبصرون الحق والذين ينكرون افادة الحس حكما قالوا لو اعتبر حكم الحس فاما فى القضايا الكلية اوفى الجزئيات الحقيقية وكلاهما باطلان اما الاول فظاهر لان الحس لايدرك الاهذا النار وتلك النار لاجميع النيران الموجودة فى الحال ولو فرض ادراكه اياها باسرها فليس له تعلق قطعا بافرادها الماضية والمستقبلة فلا يعطى حكما كليا على جميع افرادها (وقد ذهب المحققون الى ان الحكم فى قولنا النار حارة ليس على كل نار موجودة فى الخارج فى احد الازمنة الثلثة فقط بل عليها وعلى الافراد المتوهمة الوجود فى الخارج ايضا ولاشك انه لاتعلق للحس بالافراد المتوهمة البتة فالحس لايعطى حكما كليا اصلا لاحقيقيا ولا خارجيا فلا يتصور حكمه فى الكليات قطعا واما الثانى فلان حكم الحس فى الجزئيات يغلط كثيرا كما اذا ترى الصغير كبيرا كالنار الموقدة فى الظلمة والعنبة فى الماء ترى كالاجاصية وترى المعدوم موجودا كالسراب وغير ذلك من الاشياء الكثيرة واذا كان كذلك فحكمه فى اى جزئى كان فى معرض الغلط فلايكون مقبولا معتبرا والحق ان الحس لايفيد الاجزئيات كما فى قولك هذه النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة فمستفاد من الاحساس بجزئيات كثيرة مع الوقوف على العلة ولعل الاحساسات الجزئية تعد النفس لقبول العقد الكلى من المبدء الفياض ولاشك ان تلك الاحساسات انما يؤدى الى اليقين اذا كانت صائبة فلولا ان العقل مميز بين الحق والباطل من الاحساسات لم يتميز الصواب عن الخطا والتفصيل كما حققه فى شرح المواقف فان شئت فارجع اليه (والرابع الحدسيات وهى) اى الحدسيات (سنوح المبادى المرتبة دفعة) اى سنوحها وحصولها فى الذهن على الترتيب بدون حركة فكرية من المطالب الى المبادى وبالعكس فانتفاء الحركة الثانية لازم للحدس سواء وجد الحركة الاولى اولا فالحدسيات قضايا يحكم بها العقل بواسطة حدس من النفس بمشاهدة القرائن مفيد العلم كالحكم بان نور القمر مستفاد من نور الشمس لاختلاف الهيئات الشكلية بسبب قربه وبعده عن الشمس فاذا شاهدنا اختلاف حال القمر فى تشكلاته النورية بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس حدسنا فيه ان نوره مستفاد من نورها (ولايجب المشاهدة) فى الحدسيات (فضلا عن تكرارها) اى تكرار المشاهدة يعنى لمالم يجب المشاهدة نفسها فكيف يجب تكرارها (كما قيل) القائل السيد الشريف فانه قال فى شرح المواقف انه لابد فى الحدسيات من تكرار المشاهدات ومقارنة القياس الخفى كما فى التجربيات والفرق بينهما ان السبب فى التجربيات معلوم السببية مجهول الماهية فلذا كان القياس المقارن لهاقياسا واحدا وهو انه لو لم يكن لعلة لم يكن دائما ولا اكثريا وان السبب فى الحدسيات معلوم السببية والماهية معا فلذلك كان المقارن بها اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل فى ماهياتها فرده المصنف رحمه الله بقوله (فان المطالب العقلية) وهى التى لااستمداد فيها ولافى مباديها من الحس اصلا (قدتكون) اى هذه المطالب (حدسية) يحصل بالحدس سنوح مباديها للنفس دفعة بل النظريات كلها سواء كانت عقلية اوحسية كلها حدسية

عند حصول القوة القدسية ولامشاهدة فى العقليات فعلم عدم وجوب المشاهدة فى الحدسيات فضلا عن تكرارها هذا هو المطلوب (فان قلت حينئذ لايبقى الفرق بين الحدسيات والفطريات لان مبادى المطالب على هذا التقدير تكون لازمة فيهما (قلت الفرق بينهما ان المبادى فى الفطريات لازمة للمطالب بحيث لاتغيب عن الذهن عند تصور المطالب وقصد تحصيلها بخلاف الحدسيات فانها تغيب عن تصور مطالبها عند قصد التحصيل ولايحصل الا بعد الحركة الفكرية كما فيمن لايكون تلك المطالب حدسية بالنسبة اليه فلالزوم بينهما (و) الخامس (التجربيات) وهى قضايا يحكم العقل بسبب مشاهدات متكررة مع انضمام قياس خفى وهو انه لو كان اتفاقيا لما كان دائما اوا كثريا واذا كان كذلك لابد ان يكون هناك سبب وان لم يعرف ماهية ذلك السبب واذا علم حصول السبب حكم بوجود المسبب قطعا وذلك مثل حكمنا بان شرب السقمونيا مسهل (ولابد) فى التجربيات (من تكرار فعل) يفعله الانسان (حتى يحصل الجزم) بالمطلوب بسببه فان الانسان مالم يجرب الدوائ بتناوله اواعطائه غيره مرة بعد اخرى لم يحكم بانه علة للاسهال مثلا اوعدمه بخلاف الحدس فانه لايتوقف على ذلك وهذا هو الفرق بين الحدسيات والتجربيات (وقد نازع بعضهم) اى بعض المنطقيين (فى كونها) اى كون التجربيات (من اليقينيات كالحدسيات) اى كما نازع فى كون الحدسيات من اليقينيات كذلك نازع فى كون التجربيات منها فجعل كثير من العلماء التجربيات من قبيل الظنيات وقالوا ان وقوع شئ على نهج واحد مرة بعد اخرى لايقتضى الجزم بحيث لايزول مثلا ترتب الاسهال على شرب السقمونيا مرة بعد اخرى لايقتضى الجزم بكونه مسهلا بالذات لجواز ان يكون لخصوصية مادة الشاربين الذين وقع منهم التجربة دخل فى ترتب الاسهال اولخصوصية اوقات شربهم مدخل فيه فلايترتب فى غيرهم اوغير اوقات شربهم لفوات السبب فيه على انه اذا قيل بالفاعل المختار فعدم الجزم ظاهر لجواز ان يكون الفاعل المختار يخلق ذلك الاثر عند ذلك الشئ من غير ان يكون لذلك الشئ تاثير فيه وكذا جعل الحدسيات ايضا من الظنيات لجواز ان يكون سنوح المبادى على خلاف الواقع (و) السادس (المتواترات وهى) اى المتواترات (اخبار جماعة يحيل العقل تواطؤهم على الكذب) فالمتواترات قضايا يحكم العقل بها بواسطة كثرة الشهادات من جماعة الشاهدين الذين يكون اتفاقهم على الكذب عند العقل محالا لتفاوت الاماكن والبلدان كالحكم بوجود مكة وبغداد وحصول اليقين منه يتوقف على امرين التواطؤ واستناد الخبر الى الحس (وتعيين العدد ليس بشرط) يعنى فى التواتر تعيين عدد المخبرين الذين يحصل باخبارهم اليقين ليس بشرط كما يشترط البعض من كونهم خمسة اواثنى عشر اوعشرين اواربعين اوسبعين وغير ذلك لحصول العلم بالمتواتر من غير عدد معين (بل الضابطة) فى المتواتر لحصول العلم (مبلغ يفيد اليقين) اى بلغ عدد المخبرين الى حد يحصل به اليقين وهو يختلف باختلاف الحوادث واختلاف احوال المخبرين (نعم يجب الانتهاء الى الحس) اى المخبرون ينتهون الى حس ما اخبروا به فيكون الحاصل من التواتر علما جزئيا فلذا لايكون له دخل فى مسائل العلوم لانها قضايا كلية (فان قلت قد يكون التواتر فى حكم كلى نحو قوله عليه السلام من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار (قلت المراد ان المتواتر يبلغ آخرا الى من قال فى نفسه بلانقل اومعه وكل ذلك بالحس فينتهى الى الحس (ومساواة الطرف الوسط)

يعنى يجب ان تكون فى المتواتر مساواة عدد المخبر بن الذين اخبر وا الخبر لاحد ابتداء للمخبر بن الذين وصل لهم هذا الخبر منهم بحيث لايتفاوت واحد فى الخبر فى الوصول الى مبلغ لايجوز العقل تواطوءهم على الكذب والالم يكن متواترا بل يكون مشهورا ففى المتواتر لابد من ثلثة امور الاول حصول اليقين وزوال الاحتمال باى عدد كان والثانى انتهاء الخبر الى المحسوس والثالث ان يكون كل من المخبرين الاولين مساويا للاخرين من غير تفاوت فى زمان والا كان مشهورا والتفصيل فى كتب اصول الفقه (وهذه الثلث) اى الحدسيات والتجربيات والمتواترات (لاتنتهض) اى لايكون (حجة على الغير) بحيث تسكته وتلزمه (الابعد المشاركة) يعنى اذا كان الغير شريكا فى الحدس والتجربة والتواتر فيكون حجة عليه ايضا فلا يشنع على جاحد منكر غير مشارك (وحصر المقاطع) اى المبادى الاولية التى ينتهى اليها العلوم الكسبية ويفيد القطع (بعضهم) وهو الامام الرازى (فى البديهيات) التى يحصل بلا سبب كنظر العقل والتجربة مثلا (والمشاهدات) مطلقا فانه قال ان مبادى البرهان محصورة فى القسمين البديهيات والمشاهدات (وله) اى لهذا الحصر (وجه ما) وهو ان الفطريات تندرج فى البديهيات فان الوسط لما كان لازما لتصور الطرفين كان تصورهما كافيا فى الحكم بها ولم يفتقر العقل الى الغير سوى تصورهما والمتواترات والحدسيات يندرج كل منهما فى الحسيات نظرا الى استناد حكم العقل فيهما الى الحس لكن مع التكرر فانهم زعموا فى الحدسيات انها تحتاج الى تكرر المشاهدة ايضا (وقيل المقاطع) اى المقدمات التى ينتهى اليها البحث (محصورة فى البديهيات والظنيات) المسلمة عند الخصم كاستحالة الدور والتسلسل وغير ذلك (ولما فرغ عن اقسام البرهان باعتبار الطرفين شرع فى بيان القسمة باعتبار حال الوسط فقال (ثم الحد الاوسط فى البرهان ان كان) اى الاوسط مع كونه علة للتصديق بالحكم المطلوب فى الذهن (علة للحكم فى الواقع) اى لثبوت الاكبر للاصغر فى الخارج (فالبرهان لمى) لافادته اللمية اعنى علية الحكم على الاطلاق نحو هذا متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط فهو محموم (والا) اى وان لم يكن الاوسط علة للحكم فى الواقع بل فى الفهم فقط (فانى) اى فالبرهان انى لافادته الانية اعنى الثبوت فى العقل لا العلية فى الوجود نحو هذا محموم وكل محموم متعفن الاخلاط (سواء كان الاوسط) فى البرهان الانى (معلولا) لوجود الحكم فى الخارج (ويسمى) هذا القسم من البرهان الانى (دليلا) ومثاله مامر فان الحمى فيه معلول لتعفن الاخلاط (اولا) اى لا يكون الاوسط معلولا لوجود الحكم فى الخارج بان يكون كل منهما معلولى علة واحدة كقولنا هذا الحمى يشتد غبا فهى محرقة فالاشتداد غبا ليس معلولا للاحراق بل كلاهما معلولا علة واحدة وهي الصفراء المتعفنة خارج العروق اولم يكن هناك علية اصلا بل يكون احدهما مضائفا للآخر كقولنا هذا الشخص اب وكل اب فله ابن (والاستدلال بوجود المعلول لشئ على ان له علة تامة كقولنا كل جسم مؤلف من الهيولى والصورة ولكل مؤلف مؤلف لمى) خبر الاستدلال هذا دفع توهم عسى ان يتوهم ان الاستدلال بالعلة على المعلول برهان لمى وبالمعلول على العلة برهان انى والاستدلال بوجود المعلول على ان له علة ما من قبيل الثانى فيصير انيا لا لميا حاصل الدفع ان معلولية الاوسط للاكبر وان كانت متحققة فى المثال المذكور لكنه علة لوجود الاكبر فى الاصغر وكل ما هذا شانه فهو برهان لمى (ولما كان الحق عند المص رحمه الله هذا فبين ما لابد فى اللمى

بحيث يندفع التوهم راسا فقال (وهو) اى كون هذا الاستدلال لميا (الحق فان المعتبر فى البرهان اللمى علية الاوسط لثبوت الاكبر للاصغر) وهو يوجد فى الاستدلال (لا لثبوته) اى ثبوت الاكبر فى نفسه يعنى لايعتبر كون الاوسط علة لثبوت الاكبر (فى نفسه) فى الواقع فعدمه لايضر كونه لميا (وبينهما) اى بين ثبوت الاكبر للاصغر وثبوته فى نفسه (بون بعيد) اى فرق ظاهر فان الاول يكون فيه الثبوت الرابطى وهو مغاير لثبوت الشئ فى نفسه بلا خفاء فان الاوسط فى المثال المذكور هو المؤلف بالفتح علة لثبوت المؤلف بالكسر لكل جسم وان كان معلولا لنفس المؤلف فمطلق المعلولية لايقتضى ان يكون برهانا انيا بل لابد فيه من كونه معلولا لثبوت الاكبر للاصغر وهو مقصود فيما نحن فيه (قيل ان المثال غير مطابق للممثل فان الاكبر هو له مؤلف لامؤلف لعدم صحة الحمل والعلة للمؤلف انما هو المؤلف لا له المؤلف فلايكون الاكبر علة للاوسط ولاهو معلولا له والمقصود العلية والمعلولية بينهما فمثال ما كان الاوسط معلولا للاكبر لكنه يكون علة لوجود الاكبر فى الاصغر وهو زيد انسان وكل انسان حيوان فان الحيوان محمول على الانسان ثم على زيد واعتذر عنه البعض بان فيه مسامحة حيث اراد بالاكبر جزء الاكبر والحق ان الاكبر انما هو المؤلف بالكسر والوسط هو المؤلف بالفتح والحكم المتعدى بحذف المتكرر الى الاصغر هو الحكم على النحو الذى ثبوته للاوسط اى بزيادة اللام فالنتيجة لكل جسم مؤلف وتكرار الحد الاوسط بلازيادة ونقصان ليس مبرهنا عليه بل تكراره بزيادة كما فى المثال المذكور او بنقصان كما فى القياس المساواة لا يخل بالانتاج فافهم (وههنا) اى فى مقام تقسيم البرهان (شك وهو) اى الشك (ان الشيخ) ابا على ابن سينا (ذهب الى ان العلم اليقينى فيما له سبب) اى شئ ذى سبب (لا يحصل) اى هذا العلم (الا من جهة السبب) اى من جهة العلم بسببه (وماليس له) اى الشئ الذى ليس له سبب (اما ان يكون) اى ذلك الشئ (بينا) ظاهرا (بنفسه) اى بذاته كثبوت الذات والذاتى للذات فانهما لايعللان ولايكونان بحيث يجعلهما جاعل (او مايوسا عن بيانه بوجه يقينى) قياسى اى بالنظر والاستدلال اذ ليس له سبب يعلم به (وهل هذا) اى ليس حصر العلم اليقينى فيما له سبب بذلك السبب وفيما هو بين بنفسه (الاهدم قصر برهان الان) وانهدام داره حاصل الشك ان الشيخ يناقض نفسه فانه حصر اولا فى فصل البرهان البرهان فى اللم والان وهذا يدل على انهما يفيد ان اليقين والقطع وقال ثانيا فى فصل البيان من الشفاء ان العلم اليقينى فى كل ماله سبب انما هو يكون من جهة سببه وان ماليس له سبب اما بين بنفسه اومأيوس عن البيان على الوجه اليقينى وهذا يدل على ان اليقين انما يحصل بالاستدلال بالسبب على المسبب والبرهان الان ليس من هذا القبيل فلا يكون مفيدا لليقين ويظهر بالقول السابق افادته لليقين فيلزم القول باجتماع النقيضين هف (وحله) اى حل الشك (لعل مراده) اى مراد الشيخ (ان العلوم الكلية وهو) اى العلم الكلى وتذكير الضمير لرجوعه الى العلم المفهوم من العلوم وفى بعض النسخ وهى (اليقين الدائم اما ان يكون بينا من جهة السبب او يكون بينا بنفسه) كقولنا كل انسان ناطق حاصله ان اليقين على نحوين الاول ان يكون مستمرا باقيا والثانى ان يكون فى بعض الاوقات وهو وقت وجود المعلوم لان المراد عدم زواله بتشكيك المشكك او المراد ثباته بثبات المعلوم فاليقين الدائم انما يحصل من السبب وليس هو الامن برهان اللم والان وان افاد

يقينا انما يفيد يقينا فى الجملة فالمراد من اليقين فى البرهان اعم من ان يكون دائما او فى الجملة وما نفاه من الان هو القسم الاول لا مطلقا فلا تناقض (فالعلوم الجزئية) اى المتعلقة بالجزئيات (جاز ان تكون معلومة بالضرورة) كالعلم بوجود الشمس والقمر (او) معلومة (بالبرهان الغير اللمى) كقولنا زيد موجود وكل موجود محتاج الى المؤثر فهذه العلوم ليست دائمة لان الدوام انما يستفاد من الاسباب والعلم بها انما يكون فى اللم (فتامل) اشارة الى ان ما علم ههنا من ان الان يجرى فى الجزئيات دون الكليات هذا خلاف المشهور فافهم (الثانى) من الصناعات الخمس (الجدل وهو) اى الجدل (القياس المؤلف من المشهورات المحكوم بها لتطابق الآراء) فهى قضايا يحكم العقل بها بواسطة عموم اعتراف القياس بها (اما لمصلحة عامة) يعنى فيها اصلاح عام يتعلق بنظام احوال الكل نحو العدل حسن والظلم قبيح فهذا مشهور عند الكل فالقياس ههنا بان يقال هذا الشئ حسن لانه عدل وكل عدل حسن فهذا حسن (او رقة) يعنى سبب الشهرة وتطابق الاراء رقة قلب كقولنا مواساة الفقراء حميدة فيقال هذا الشئ محمود لانه مواساة الفقير وكل مواساة الفقير محمود (او حمية) اى غيرة نحو انصر اخاك ظالما او مظلوما (او انفعالات خلقية) من الشرائع والآداب وغيرها من الاخلاق كقولنا كشف العورة قبيح ومذموم والطاعة محمودة (او) انفعالات (مزاجية) تابعة للعادة والمزاج كقبح ذبح الحيوانات عند اهل الهند وعدم قبحه عند غيره (صادقة كانت) تلك المشهورات (او كاذبة) كمشهورات الجهلاء فالصادقة كقولنا هذا الشئ مكروه لانه ضار وكل ضار مكروه فهذا الشئ مكروه والكاذبة نحو هذا مذموم لانه طيب وكل طيب مذموم فهذا مذموم (ومن ههنا) اى من اجل الانفعالات (قيل للامزجة والعادات دخل فى الاعتقادات ولكل قوم مشهورات) بحسب عاداتهم (مخصوصات) لهم ومسلمة عندهم لا يسلمها الاخرون كالذبح عند اهل الاسلام دون الكفار ولكل اهل الصناعة مشهورات بحسب صناعتهم كما ان المشهور فى النحو الفاعل مرفوع وقول امرء القيس فصيح ومشهور المشائين المقولات عشرة وغير ذلك (وربما التبست) المشهورات (بالاوليات) يعنى بلغت فى الشهرة بحيث تشتبه بالاولى ويدعى صاحب تلك المشهورات البديهة فيها (وافترقت) المشهورات (عند التجريد) اى تجريد العقل عن جميع العوارض والانفعالات وقطع النظر عن المصالح فالعقل اذا تجرد عن جميع الموانع بان يتصور الطرفين فقط فيحكم فى الاوليات من غير توقف بخلاف المشهورات وقد يفرق بان المشهورات قد تكون حقة وقد تكون باطلة والاوليات لا تكون الا حقة (او) الجدل المؤلف (من المسلمات بين المتخاصمين) وهى قضايا اخذها احد المتخاصمين مسلمة من صاحبه فبنى عليها الكلام او يكون مسلمة فيما بين اهل الصناعة سواء كانت صادقة او كاذبة (كتسليم الفقيه ان الامر للوجوب) من مسائل اصول الفقه فالقياس المؤلف من المشهورات والمسلمات سواء كانت مقدمتاه من نوع واحد او نوعين يسمى جدلا فهو يتالف من المشهورات والمسلمات (والغرض من الجدل الزام الخصم) اذا كان الجدلى سائلا ومعترضا فغاية سعيه ان يلزم الخصم (او حفظ الراى) اذا كان مجيبا معللا فيحفظ رأيه وغاية جده ان لا يصير ملزما وقد يكون الغرض اقناع من هو قاصر عن مقدمات البرهان (الثالث) من الصناعات الخمس (الخطابة وهو المؤلف من المقبولات المأخوذة ممن يحسن الظن فيه) ويعتقده الجمهور لامر سماوى من الخوارق والكرامات او غير ذلك من علم او رياضة او غيرهما من الصفات المحمودة (كالاولياء)

المجتنبين

المجتنبين عن المعائب والمعاصى المقربين الى الله عز وجل والناصرين لدين محمد صلى الله عليه وسلم (والحكماء) العارفين للاشياء كما هى هى والعلماء العاملين الحافظين للشريعة فالماخوذات منهم مظنون الصدق فانهم من النفوس المرتاضين فالغالب فيهم الصدق (ومن عد الماخوذات من الانبياء) عليهم السلام (منها) اى من المقبولات (فقد غلط) ومال عن طريق الحق فان الانبياء لا احتمال للكذب فى اخبارهم فاذا علم انهم لا يكذبون وعلم استنادها اليهم يكون من القضايا اليقينية النظرية المستفادة من القياس البرهانى بانه خبر من يثبت صدقه وكل خبر شانه هذا فهو صادق (او المؤلف من المظنونات (التى يحكم بها بسبب الرجحان) اى رجحان الاعتقاد مع تجويز النقيض ولو ضعيفا كقولهم فلان سارق لانه يطوف بالليل وكل من يطوف بالليل فهو سارق (ويدخل فيها) اى فى المظنونات (التجربيات والحدسيات والمتواترات الغير الواصلة حد الجزم) لافادتها الظن (فان قلت ان المتواتر يفيد اليقين والذى لم يبلغ الى حد الجزم لا يكون متواترا لانه عبارة عما يثبت باخبار المخبرين الذين يحيل العقل تواطؤهم على الكذب واذا كان كذلك فلا بد من ان يكون واصلا الى حد الجزم وما ليس واصلا اليه لا يكون من قسم التواتر فكيف يصح قول المص رحمه الله والمتواترات الغير الواصلة حد الجزم اذ لا شئ منها كذلك قلت التواطؤ وغيره شرط لافادة المتواترات اليقين وما لم يوجد فيه هذا الشرط فهو ايضا متواتر بحسب اخبار جماعة كثيرة لكنه غير واصل الى حد الجزم وهو بعد بهذا الوجه من المظنونات فصح ما قال المص رحمه الله (والغرض منها) اى من الخطابة (تحصيل احكام نافعة) للانسان (اوضارة) له (فى المعاش) اى الامور الدنيوية (والمعاد) اى الامور الاخروية فالغرض منه ترغيب الناس فيما ينفعهم من امور معاشهم ومعادهم وترغيبهم الى فعل الخير وترهيبهم عن الشر (كما يفعل الخطباء) فى الجمعة والاعياد (والوعاظ) فى المجاليس من الشفقة على العباد (والرابع) من الصناعات الخمس (الشعر وهو) اى الشعر (المؤلف من المخيلات وهى) اى المخيلات (قضايا يخيل لها ليتاثر النفس قبضا) فتنفر عنها (وبسطا) فترغب فيها سواء كانت مسلمة اوغير مسلمة صادقة او كاذبة كقول القائل الخمر ياقوتية سيالة فح انبسطت النفس وترغب فيها والعسل مرة مهوعة فالنفس انقبضت ونفرت عنها (فانها) اى النفس (اطوع) اى التابعة والمنقادة غاية الانقياد (للتخيل) اى الخيال (من التصديق) لشىء لانه اغرب فما تخيل يكون غالبا عليها فتتاثر به (سيما اذا كان) الشعر (على وزن لطيف) من اوزانه (او انشد) اى قرىء (بصوت طيب) حسن فيكون حينئذ اشد تاثيرا فى النفس كما لا يخفى على من له لذة وذوق (والغرض) من الشعر (انفعال النفس) اى قبول الاثر (بالترغيب) بان يكون راغبا فيه (والترهيب) بان يكون خائفا منه ومتنفرا عنه (وهو) اى هذ الانفعال (كالنتيجة له) اى للشعر فان النتيجة كما يلزم من قول كذلك الترغيب والترهيب يحصل بعد اتيان المقدمات الشعرية الموجبة لهما اللازمة للقياس وليس عين النتيجة فانها قول وكل واحد منهما ليس كذلك لانه من قبيل الصفات النفسانية البسيطة (الخامس) من الصناعات الخمس (السفسطة) مشتقة من سوفا وهى الحكمة ومن اسطاء وهو التلبس ومعناه الحكمة المموهة (وهو) اى السفسطة (المولف من الوهميات) وهى قضايا كاذبة يحكم بها الوهم فى امور غير محسوسة لان الوهم فى المحسوسات ليس بغالط للحكم فانه يحكم بحسن الحسناء وقبح الشوهاء فانه تابع للحس

وحكمه على المحسوسات صحيح صادق واما الحكم على غير المحسوسات باحكام المحسوسات فغير صحيح وكاذب (نحو كل موجود مشار اليه) فالحكم بالمشار اليه الذى هو من احكام المحسوس على كل موجود سواء كان محسوسا اولا كاذب (والنفس مسخرة للوهم) اى تابعة له وللوهم استيلاء عظيم على النفس هذا دفع دخل مقدر وهو ان الوهم قوة جسمانية للانسان يدرك الجزئيات المنتزعة عن المحسوسات وهى تابعة للحس فكيف يدرك امورا غير محسوسة فلا يحكم على القضايا التى ليست من امور محسوسة حاصل الدفع ان الحاكم هو النفس قد يحكم على امور جزئية منتزعة عن المحسوسات وقد يحكم على غيرها لكن الوهم والحس يغلبان النفس فهى منجذبة اليهما ومسخرة بهما ومغلوبة تحت حكمهما ولذا يتبع النفس الوهم فى الاحكام فى غير مدركاته وهذا القدر يكفى للنسبة الى الوهم ويحتمل ان يكون من قبيل الدليل لقوله (فالوهميات ربما لم تتميز عندها) اى عند النفس من الاوليات لجذب الوهم واستيلائه عليها (ولولا دفع العقل حكم الوهم بقى الالتباس دائما) يعنى لو لم يدفع العقل ايضا حكم الوهم بقى الالتباس بين الوهميات والاوليات ولا يتميز احديهما من الاخرى عند النفس دائما وابدا ولذا ترى اكثر الناس يكونون منهمكا فى الاوهام الباطلة مدة عمرهم والنجاة منه لا يكون الا بفضل الله تعالى وهو ذو الفضل العظيم ومما يعرف كذب الوهم انه يصادم العقل فى المقدمات البينة الانتاج وينازعه فى النتيجة ويحكم نقيض ما حكم العقل به كما يحكم الوهم بالخوف عن الموتى مع انه توافق العقل فى قولنا ان الميت جماد والجماد لا يخاف عنه المنتج بقولنا الميت لا يخاف عنه فاذا وصل العقل والوهم الى النتيجة ينعكس الوهم ويحكم بنقيضه (او المولف (من المشبهات بالصادقة اما صورة) وهى القضايا التى يحكم العقل بها على اعتبار انها اولية او مشهورة او مقبولة او مسلمة او مشبهة بالصادق كما يقال لصورة الحمار المنقوش على الجدار انها حمار وكل حمار ناهق فهو ناهق (او) الصادقة (معنى كاخذ الخارجيات) اى التى وجودها فى الخارج (مكان الذهنيات) اى التى وجودها فى الذهن كقولنا الجوهر موجود فى الذهن وكل موجود فى الذهن قائم بالذهن وكل قائم بالذهن عرض فينتج ان الجوهر عرض (وبالعكس) اى اخذ الذهنيات مكان الخارجيات كقولنا الحدوث حادث وكل حادث فله حدوث فالحدوث له حدوث (والغرض منه) اى من السفسطة (تغليط الخصم) اى القائه فى الغلط (او اسكاته) واقوى منافعها الاحتراز عنها كمعرفة السموم فى الطب (والمغالطة) وهى ما يتركب من القضايا التى فسدت صورة او مادة (اعم) من السفسطة لكونها فاسدة مادة فقط بحيث كلما يصدق السفسطة صدق المغالطة ولا عكس لوجود المغالطة بدون السفسطة فى الصورة الفاسدة (فانها) اى المغالطة (الفاسدة صورة) بان لا يكون القياس منتجا للمطلوب ويظن كونه منتجا بان لا يكون على شكل من الاشكال لعدم تكرر الاوسط كقولنا الانسان له شعر وكل شعر ينبت من محل فالانسان ينبت عن محل او لا يكون منتجا لفوات الشرائط بحسب الكم او الكيف او الجهة وان كان على شكل من الاشكال كقولنا الانسان حيوان والحيوان جنس فهذا القياس فاسدة صورة لعدم وجود شرائط الانتاج وهى كلية الكبرى لانها طبيعية ولو اخذت كلية لم تصدق (او مادة) وهى ان يستعمل المقدمات الكاذبة على انها صادقة لمشابهتها اياها من حيث الصورة او من حيث المعنى الاول فكقولنا لصورة الفرس المنقوش على الجدار انها فرس وكل فرس صهال فينتج ان تلك الصورة صهال والثانى فلعدم

رعاية وجود الموضوع فى الموجبة كقولنا كل انسان وفرس فهو انسان وكل انسان وفرس فهو فرس ينتج ان بعض الانسان فرس والغلط فيه ان موضوع المقدمتين ليس بموجود اذليس شئ موجود بحيث يصدق عليه انه انسان وفرس ولا يكون الفساد فى النظر الامن جهة المادة فيؤخذ المغالطة بدونها كما فى الصورة الفاسدة ولا يوجد سفسطة فيها فصارت اعم منها (قال فى الحاشية وما قيل انها القياس الفاسد صورة او مادة ففيه ان الفاسدة الصورة لانعرفه قياسا فتامل انتهى (حاصله ان ماقال المص رحمه الله اولى مماقال البعض من ان المغالطة قياس فاسد اما من جهة الصورة بان لايكون على هيئة منتجة لاختلال شرط بحسب الكمية او الكيفية او الجهة ككون كبرى الشكل الاول جزئية او صغرا سالبة او ممكنة واما من جهة المادة بان يكون المطلوب وبعض مقدماته شيأ واحدا وهو مصادرة على المطلوب كقولنا كل انسان بشر وكل بشر ضاحك فكل انسان ضاحك اويكون بعض مقدماته كاذبة مشابهة بالصادقة من حيث الصورة او من حيث المعنى كما عرفت وجه الاولوية ان الفاسد صورة لايسمى قياسا لانه ليس يلزم منه قول آخر لعدم الاندراج فكيف يندرج فى القياس واليه اشار المص رحمه الله بقوله الفاسدة ولم يقل القياس الفاسدة وقوله فتامل لعله اشارة الى ان المراد بقول القائل انها القياس الفاسدة الصورة مشابهة للقياس فى الصورة من الهيئة فتفكر (والمغالط) اى من يستعمل المغالطة (وان قابل بها الحكيم فسوفسطائى) لان سوفا معناه العلم والحكمة واسطا معناه المزخرف الذى لاحقيقة له والغلط ومنه اشتقت السفسطة من فيلا سوفا اى محب الحكمة وسوفسطائى منسوب الى سوفسطا وهو اسم للحكمة المموهة والعلم المزخرف وانما سمى المغالط المقابل للحكيم بالسوفسطائى لانه يروج السفسطة اى الحكمة المموهة فنسبت اليها (وان قابل بها الجدلى) لا الحكيم (فمشاغبى) منسوب الى الشغب وهو اثارة الفتنة بالباطل حاصله ان التغاير ليس بالذات بل بالاعتبار (هذا) ها اسم فعل وذا اسم اشارة فمعناه خذه (والمؤلف من الراجح والمرجوح (مرجوح) جواب سؤال مقدر وهو ان حصر الصناعات فى الخمس غير حاصر فان المركب من المختلفتين منها ليس بداخل فى شئ من تلك الاقسام فان معنى كل واحد منها لايصدق على المختلفتين فلا يندرج فى واحد منها (حاصل الجواب ان المركب تابع لاخس المقدمتين كما ان النتيجة تابعة له اذ المركب من اليقينية والمظنونة مثلا داخل فى الخطابة وكذا المركب من المظنونة والموهومة سفسطة لان النتيجة موهومة فبهذا الاعتبار لا يخرج من احدى الصناعات الخمس فلا يختل الحصر (قال فى الحاشية وهذه المقدمة متعلقة بالصناعات الخمس فالمركب من اليقينيات والمشهورات جدل وهكذا انتهى (فتدبر) لعله اشارة الى الدقة والله تعالى اعلم بالصواب وقيل اشارة الى ان المركب من الراجح والمرجوح ينبغى ان لايكون راجحا ولا مرجوحا كما تقرر عندهم من ان المركب من الشئ وغيره لا يكون شيأ ولا غير شئ فتامل (خاتمة) وبها يختم الكتاب (اجزاء العلوم) اى التى تتركب منها العلوم ويتوقف عليها (هى) اى الاجزاء (المسائل) وهى المطالب التى برهن عليها فى العلوم (والمبادى) وهى التى يتوقف عليها مسائل العلم سواء

كانت تصورات كحدود الموضوعات واجزائها وجزئياتها واعراضها الذاتية او تصديقات فاما بينة بذاتها فتسمى علوما متعارفة كقولنا فى علم الهندسة المقادير المتساوية لشيء واحد متساوية واما غير بينة بنفسها فان اذعن المتعلم بحسن الظن فى العلم تسمى اصولا موضوعة كقولنا لنا ان نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم وان قابل بالانكار او الشك تسمى مصادرات كقولنا لنا ان نعمل باى بعد على كل نقطة نشاء دائرة (من الوسائل) التى يتوسل بها للوصول الى المطالب التصورية والتصديقية وليست من اجزاء العلوم (قال فى الحاشية هذا هو الحق واما ما قيل اجزاء العلوم ثلثة فخطاء اومسامحة انتهى (حاصله ان القول بكون المسائل من اجزاء العلوم والمبادى من وسائلها لامن اجزائها هو الحق (ومن قال ان اجزاء العلوم ثلثة الموضوعات والمبادى والمسائل فهذا القول اما خطأ كما لايخفى او محمول على المسامحة بان يقال المبادى لما كانت وسيلة الى ادراك المسائل وموقوفة عليها واشتد احتياج المسائل اليها صارت كالاجزاء فعدها ههنا بالنظر الى هذه الجهة لكن عد الموضوعات من الاجزاء بالاستقلال فليس له وجه ظاهر لانه ان اريد به التصديق بالموضوعية فهو ليس من اجزاء العلوم لعدم توقف العلم عليه بل هو من مقدمات الشروع وان اريد به تصور الموضوع فهو من المبادى ليس جزأ آخر بالاستقلال واما المسائل فهو المقاصد التى برهن عليها فى كل علم كقولنا الضرورية المطلقة اعم مطلقا من الضرورية الازلية فيكون من اجزاء العلوم لامحالة فافهم ﴿ خاتمة ﴾ الحمد لله الذى وفق للعبد المسكين ﴿ محمد مبين ﴾ نور الله تعالى قلبه بنور الصدق واليقين بالاتمام على حسب المرام والصلوة على سيد الانام وآله العظام واصحابه الكرام والمقصود من هذا الشرح توضيح مشكلات المتن وكشف معضلاته وتسهيل طريق الوصول الى مخفياته وتذليل صعاب مغلقاته فما كان فى غيره من الشروح من التوضيح اوردته وما كان مغلقا فتحته وما كان مجملا فصلته وما لم يكن فيها من التشريح شرحته فهذا الشرح خلاصة الشروح وفيه غايـة الوضوح من اطلع عليه كان مستغنيا عن غيره بالايضاح كما استغنى عن المصباح بالاصباح ومن يطلب زيادة التوضيح على هذا الباب ولا يحصل الواضحات عنده بغير اطناب لايحل له النظر فى هذا الكتاب

اذ هو ليس من اولى الالباب ومن الله التوفيق والصلاح والفوز والفلاح

واسال الله تعالى من فضل الاكبر ان ينفع بهذا الشرح الولد الاعز المسمى

﴿ بمحمد حيدر ﴾ طال عمره وبقاؤه وزاد علمه وزكاؤه

ووفقه الله تعالى للاستكمال ورقاه الى معارج

الكمال انه ولى متعال ومنه الجود

والافضال والعطاء والنوال